This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

3 3433 02266570 1

Digitized by Google

LENOX LIBRARY

AUCTOR PRETIOSA FACIT

Bancroft Collection.
Purchased in 1893.

George Bancroft.

[redacted]

Digitized by Google

copy 1
v. 5²
YAL
Fischer
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Geschichte

der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Fünfter Band.

Fichte und seine Vorgänger.

Zweite Abtheilung.

Heidelberg.

Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1869.

Digitized by Google

LENOX LIBRARY
NEW YORK

Druck
von Friedrich Frommann
in Jena.

Digitized by Google

Geschichte

der neuern Philosophie.

Fünfter Band.

Zweite Abtheilung.

****

Digitized by Google

Digitized by Google

Fünftes Capitel.

Die productive Einbildung als theoretisches Grundvermögen.

I.

Deduction der Einbildungskraft.

1. Die unabhängige Thätigkeit als Inbegriff aller Realität.

Die Rechnung der Wissenschaftslehre hat zu der Einsicht geführt, daß die (durch das Selbstbewußtsein geforderte) Wechselbestimmung nur möglich ist unter der Bedingung einer unabhängigen Thätigkeit, die das theoretische Grundvermögen ausmacht. Was diese Thätigkeit näher ist, kann nur aus Inhalt und Form der (durch sie bedingten) Wechselbestimmung einleuchten.

Den Inhalt der Wechselbestimmung bildet der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich. Die Wechselbestimmung selbst besteht darin, daß genau so viel Realität, als in dem einen jener beiden Factoren gesetzt wird, in dem andern aufgehoben werden muß, und umgekehrt. Die Summe dieser Realität wird mithin durch die Wechselbestimmung weder vermehrt noch vermindert, sie bleibt constant; also ist der Inhalt in seiner Totalität von der Wechselbestimmung unabhängig und liegt derselben zu Grunde. Realität ist Thätigkeit. Die Totalität des realen Inhalts ist mithin eine

Digitized by Google

unabhängige Thätigkeit als Realgrund der Wechselbestimmung. Wenn es eine solche unabhängige Thätigkeit als absolute Totalität nicht giebt, so kann es auch keine Wechselbestimmung geben, in der stets genau so viel Realität in dem einen Gliede gesetzt werden muß, als in dem anderen aufgehoben wird, und umgekehrt.

Die unabhängige Thätigkeit ist der Inbegriff aller Realität oder die absolute Totalität des Realen *).

2. Das Nicht-Ich als Grund der unabhängigen Thätigkeit.

Dogmatischer Realismus.

Nun ist das Ich der Inbegriff aller Thätigkeit. Wird in dem Ich die Thätigkeit aufgehoben oder vermindert, so ist das Ich nicht mehr der Inbegriff aller Thätigkeit, es ist nicht mehr, was es seinem Wesen nach ist, es ist vermöge seines Leidens ein qualitativ Anderes. Der Grund des Qualitativen ist Realgrund. Dieser Realgrund seiner veränderten Qualität kann nicht das Ich selbst sein, also ist dieser Realgrund etwas vom Ich Verschiedenes, d. h. das Nicht-Ich. Ist aber das Nicht-Ich der Realgrund des Leidens im Ich, so muß dem Nicht-Ich eine diesem Leiden vorausgesetzte, also unabhängige Thätigkeit zugeschrieben werden. Dann gilt das Nicht-Ich als die Ursache, die das Leiden im Ich hervorbringt; es ist dann die Ursache der Vorstellungen, der absolute Realgrund, der Inbegriff aller hervorbringenden Thätigkeit, die allein wirksame Ursache: das Nicht-Ich ist die Substanz und das Ich ist Accidens. Wird die unabhängige Thätigkeit in dieser Weise bestimmt (das Nicht-Ich als Realgrund von Allem), so haben wir das System des „dogmatischen Realismus", der seinen Typus in der Lehre Spinoza's gefun-

*) Ebendaselbst. II Theil. §. 4. S. 151—52.

Digitized by Google

S. N. p.

den hat. Mit dieser Fassung der unabhängigen Thätigkeit wird das Ich selbst aufgehoben und für unmöglich erklärt. So nothwendig das Ich ist, so unmöglich ist daher die dem Ich vorausgesetzte unabhängige Thätigkeit des Nicht-Ich *).

5. Das Ich als Grund der unabhängigen Thätigkeit. Dogmatischer Idealismus.

Das Ich ist der Inbegriff aller Thätigkeit. Im Ich wird Thätigkeit aufgehoben oder Leiden gesetzt. Durch die unabhängige Thätigkeit des Nicht-Ich kann dieses Leiden nicht gesetzt werden, also kann es nur durch die Thätigkeit des Ich selbst gesetzt sein. Das Leiden im Ich ist demnach nur verminderte oder beschränkte Thätigkeit. Beschränkte Thätigkeit aber ist auch das Nicht-Ich. Wie also unterscheidet sich jetzt noch das beschränkte Ich vom Nicht-Ich? Unterscheiden aber müssen beide sich lassen, denn sie sind einander entgegengesetzt. Nun läßt sich das beschränkte Ich vom Nicht-Ich nur unterscheiden, wenn es ist, was das Nicht-Ich nie sein kann: unabhängige oder absolute Thätigkeit. Die beschränkte Thätigkeit des Ich muß demnach zugleich absolute Thätigkeit sein. Was aber ist das für eine Thätigkeit, die zugleich absolut und beschränkt ist? Sie ist absolut oder unabhängig, wenn sie durch nichts bedingt, also ganz spontan ist, sie ist beschränkt, wenn sie sich auf ein Object bezieht; es handelt sich daher um eine Thätigkeit, die sich mit völliger Spontaneität auf ein Object bezieht: diese Thätigkeit ist die **Einbildungskraft**. Der Begriff der Einbildungskraft ist noch nicht erwiesen und deducirt, er ist nur vorausgenommen als das Ziel, welches der Leser, um sich in diesem schwierigsten Theile der Wissenschaftslehre leichter zurechtzufinden, ins Auge fassen möge **).

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 152—157.

**) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 157—160.

Digitized by Google

Wird das Leiden im Ich aus der unabhängigen Thätigkeit des Nicht-Ich als seinem Realgrunde erklärt, so haben wir das System des dogmatischen Realismus (Spinoza), dessen Unmöglichkeit einleuchtet. Wird das Leiden im Ich aus der grundlosen Thätigkeit des Ich erklärt, so haben wir den „dogmatischen Idealismus" (Berkeley), dem zwar nicht die sachliche, wohl aber die philosophische Begründung abgeht und darum der dogmatische Realismus fortwährend widerstreitet. Beide Systeme bilden einen im Begriffe des beschränkten Ich begründeten Widerstreit: diesen Widerstreit begreift und enthüllt der kritische (kantische) Idealismus, die Wissenschaftslehre löst ihn*).

4. Die Form der unabhängigen Thätigkeit.

Uebertragen und Entäußern.

Die unabhängige Thätigkeit ist in Rücksicht der Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich formbestimmend. Wie muß sie beschaffen sein, wenn durch sie die Form des Wechsel-Thuns und Leidens bestimmt werden soll? Worin besteht die Form des Wechsels? So viel Realität in dem einen Gliede gesetzt wird, so viel wird in dem andern aufgehoben und umgekehrt. Mithin hat die Wechselbestimmung in jeder ihrer Handlungen immer mit beiden Gliedern zu thun: die Form ihrer Thätigkeit ist allemal ein Wechseln oder ein Uebergehen von einem Gliede zum andern. Ohne ein solches Uebergehen kann weder im Nicht-Ich Thätigkeit noch im Ich Leiden stattfinden. Soll in das Nicht-Ich Thätigkeit gesetzt werden, so muß im Ich genau so viel Thätigkeit aufgehoben oder, da das Ich der Inbegriff aller Thätigkeit ist, vom Ich auf das Nicht-Ich übertragen werden. Das Ich überträgt einen Theil seiner Thätigkeit auf das Nicht-Ich; es beschränkt

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 155. 56.

Digitized by Google

die eigene Thätigkeit; da es der Inbegriff aller Thätigkeit ist, so begrenzt es diese seine Totalität und geht von der absoluten Totalität zur begrenzten über. Dieser Uebergang ist nur möglich, indem es einen Theil seiner Realität (Thätigkeit) von sich ausschließt oder, was dasselbe heißt, indem es sich seiner Realität zum Theil entäußert. Jene Ausschließung ist eine Entäußerung. So ist die Thätigkeit im Nicht-Ich nur durch Uebertragung, das Leiden im Ich nur durch Entäußerung möglich: daher besteht die Form jener unabhängigen Thätigkeit im Uebertragen und im Entäußern *).

Vergleichen wir den Inhalt der unabhängigen Thätigkeit (Spontaneität und Beziehung auf ein Object) mit dieser Form (Uebertragung und Entäußerung), so leuchtet ein, daß sich beide gegenseitig bestimmen und fordern. Dieser Inhalt kann keine andere Form, diese Form keinen andern Inhalt haben.

Vergleichen wir den Inhalt der Wechselbestimmung (Verhältniß der Wechselglieder) mit ihrer Form (Eingreifen der Glieder), so leuchtet ebenfalls ein, wie beide einander völlig entsprechen und ein solches Verhältniß nur in einer solchen Form stattfinden kann.

Vergleichen wir endlich die unabhängige Thätigkeit als diese Einheit von Inhalt und Form mit der Wechselbestimmung als dieser Einheit von Inhalt und Form, so ist klar, daß beide eines sind, daß sie sich gegenseitig bestimmen, also eine vollkommene Synthese bilden: eine Handlung, die durch einen Kreislauf in sich selbst zurückgeht **).

---

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 160—166.

**) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 166—171.

Digitized by Google

5. Ideal=Realismus.

Qualitativer Idealismus und Realismus. Quantitativer Idealismus und Realismus.

Die unabhängige Thätigkeit ist demnach bestimmt und die Bedingung gefunden, welche den in der Wechselbestimmung enthaltenen Widerspruch auflöst. Es war der Widerspruch zwischen der Causalität des Nicht=Ich und der Substantialität des Ich. Der gefundene Begriff ist daher auf diese beiden Arten der Wechselbestimmung anzuwenden. Es giebt in dem Nicht=Ich keine vorausgesetzte ursprüngliche Thätigkeit: diese Annahme, welche den dogmatischen Realismus charakterisirt, ist unmöglich. Alle Thätigkeit oder Realität des Nicht=Ich ist keine ursprüngliche, sondern eine übertragene. Soll aber Thätigkeit auf das Nicht=Ich übertragen werden, so muß doch das Nicht=Ich zur Aufnahme derselben gegeben, also als etwas von dem Ich Verschiedenes und Unabhängiges vorhanden sein. Das Uebertragen setzt das Dasein desjenigen voraus, dem übertragen wird. So erscheint das Nicht=Ich als Ding an sich, und wir begegnen hier einer unmöglichen Fassung.

Unter keiner Bedingung darf das Nicht=Ich als Ding an sich gefaßt werden. Es ist dem Ich nicht vorausgesetzt, sondern nur entgegengesetzt. Das Ich setzt etwas sich entgegen, indem es Thätigkeit in sich aufhebt oder Leiden in sich setzt. Das Setzen eines leidenden (beschränkten) Ich ist das Setzen eines thätigen Nicht=Ich. Nennen wir die Thätigkeit des Ich den Idealgrund, die Thätigkeit des Nicht=Ich dagegen den Realgrund, so leuchtet ein, daß der Realgrund keineswegs vorausgesetzt, sondern aus dem Idealgrunde erklärt sein will. Diese Erklärungsweise bildet den Gesichtspunkt zu einem wirklichen Idealrealismus. „Ideal= und Realgrund sind im Begriffe der

Digitized by Google

Wirksamkeit (mithin überall, denn nur im Begriffe der Wirksamkeit kommt ein Realgrund vor) Eins und Ebendasselbe*)."

Die Lösung des Widerspruchs und die Entscheidung der Sache liegt in der Erklärung der in dem Ich vorhandenen Schranke. Woher die Einschränkung des Ich? In der Auflösung dieser Frage unterscheidet Fichte die verschiedenen Arten des Idealismus und Realismus. Der Idealismus erklärt das Vorhandensein jener Schranke bloß aus dem Ich, der Realismus erklärt sie nicht aus dem Ich. Wird die Einschränkung des Ich aus der Beschaffenheit (d. h. absoluten Thätigkeit) des Ich erklärt, so haben wir den Standpunkt, den Fichte den „qualitativen Idealismus" nennt; wird sie aus der Beschaffenheit (Thätigkeit) des Nicht-Ich begründet, so haben wir den „qualitativen Realismus". Wird sie aus einer bestimmten Handlungsweise (d. h. aus den Gesetzen) des Ich abgeleitet, so haben wir den „quantitativen Idealismus"; wird sie nicht abgeleitet, sondern als etwas betrachtet, das im Ich vorhanden ist ohne Zuthun des Ich, so haben wir den Standpunkt, den Fichte „quantitativen Realismus" nennt und dem kritischen (kantischen) Idealismus gleichsetzt**).

6. Das mittelbare Setzen.

Der qualitative Realismus ist ein unter dem Princip der Wissenschaftslehre unmöglicher Standpunkt: das Nicht-Ich darf weder als Realgrund noch als Ding an sich gefaßt werden; weder darf in ihm eine ursprüngliche Thätigkeit noch darf es selbst als Substrat einer zu übertragenden Thätigkeit vorausgesetzt wer-

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 171—175.

**) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 184—187.

Digitized by Google

den. Es wird mithin überhaupt nicht vorausgesetzt, sondern bloß entgegengesetzt. Alles Entgegensetzen ist aber nur möglich in Rücksicht auf ein Gesetztes. Das Ich setzt ein Nicht-Ich bloß dadurch, daß es entgegensetzt; es setzt entgegen, indem es sich entgegengesetzt d. h. die eigene Thätigkeit einschränkt. Mithin ist alles Entgegensetzen ein vermitteltes oder mittelbares Setzen. Als ein solches mittelbares Setzen will die unabhängige Thätigkeit bestimmt sein. Was in das Ich nicht gesetzt wird, wird in das Nicht-Ich übertragen d. h. als Nicht-Ich gesetzt. Oder, wie sich Fichte auch ausdrückt, jedes Glied wird gesetzt durch das Nichtsetzen des andern. Ohne ein solches mittelbares Setzen ist kein Entgegensetzen (des Ich), kein Nicht-Ich, keine Schranke im Ich, kein Bewußtsein möglich. Daher erklärt Fichte dieses mittelbare Setzen für das Gesetz des Bewußtseins*).

7. Vorstellen und Einbilden.

Subject und Object.

Das Ich setzt entgegen, d. h. es setzt sich entgegen: es setzt ein Object. Das Nicht-Ich ist weder Realgrund noch Ding an sich, sondern Object. Objecte sind nur für (in Rücksicht auf) ein Subject und dieses wieder ist nur möglich im Unterschiede von einem Objecte. Daher kein Subject ohne Object und umgekehrt.

Die unabhängige Thätigkeit oder das mittelbare Setzen ist demnach ein Setzen von Subject und Object. Jedes Glied ist an das andere gebunden, denn es ist dem anderen entgegengesetzt. Das Object wird gesetzt durch Aufhebung des Subjects und umgekehrt. Das Ich setzt mittelbar entweder ein Object oder ein Subject. Es setzt das Object: so muß es das Subject aufheben d. h. die eigene Thätigkeit einschränken, also Leiden in sich setzen

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 181—183.

und dieses sein Leiden auf das Object als Realgrund beziehen, d. h. es muß in ihm die Vorstellung einer vom Ich unabhängigen Realität des Nicht-Ich entstehen. Es setzt das Subject: so muß es das Object aufheben, die Thätigkeit desselben einschränken oder Leiden in das Object setzen und dieses Leiden auf die Thätigkeit des Subjects als Realgrund beziehen; es muß die eigene Thätigkeit als Ursache des im Objecte gesetzten Leidens betrachten, also die Vorstellung einer vom Nicht-Ich unabhängigen Realität des Ich erzeugen, d. h. die Vorstellung der Freiheit *).

Das mittelbare Setzen ist also ein Vorstellen oder Einbilden. Wohlgemerkt: das Nicht-Ich ist nicht der Realgrund des im Ich gesetzten Leidens, sonst wäre es Ding an sich, sondern es muß als dieser Realgrund vorgestellt oder eingebildet werden. Es ist dieser Realgrund nicht als Ding an sich, sondern als nothwendige Vorstellung des Ich. Diese Vorstellung bringt das Ich nothwendig aus sich hervor: die unabhängige Thätigkeit oder das mittelbare Setzen muß daher bestimmt werden als das Vermögen Vorstellungen hervorzubringen oder als die productive Einbildungskraft.

Ohne diese productive Einbildungskraft giebt es keine Vorstellung von der Realität des Nicht-Ich, kein mittelbares Setzen von Subject und Object, keine unabhängige Thätigkeit, die in jenem mittelbaren Setzen besteht; keine Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich, die jene unabhängige Thätigkeit als Bedingung fordert; keine Vereinigung von Ich und Nicht-Ich, die ohne Wechselbestimmung nicht stattfinden kann; keinen Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, kein setzendes und entgegensetzendes Ich, kein ursprüngliches Ich, also überhaupt kein Ich, keine Intelligenz, keinen Geist.

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 183. S. 189.

Digitized by Google

Die productive Einbildungskraft ist demnach das theoretische Grundvermögen. „Ohne dieses wunderbare Vermögen," sagt Fichte, „läßt sich gar nichts im menschlichen Geiste erklären und es dürfte sich gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes darauf gründen *)."

II.

Einbildung und Selbstbewußtsein.

1. Die bewußtlose Production.

Das Product als Object.

Wir haben gesehen, wie die Wissenschaftslehre nach der Richtschnur ihrer Methode die productive Einbildungskraft als die Grundbedingung der Wechselbestimmung und des theoretischen Ich deducirt. Versuchen wir jetzt, das gewonnene Ergebniß auf kürzerem Wege zu erreichen und durch eine einfache, von dem schwerfälligen und weitläufigen Apparat der Methode freie Betrachtung vollkommen deutlich zu machen. Wir sind an einer Stelle, die das Verständniß der Wissenschaftslehre entscheidet und dasselbe zugleich mit großen Schwierigkeiten umgiebt. Bleibt dieser Punkt dunkel, so bleibt die ganze Wissenschaftslehre unverstanden und mit ihr die folgenden Systeme, die aus ihr hervorgehen.

Das theoretische Ich (die Wechselbestimmung) fordert eine Thätigkeit des Ich, die zugleich unabhängig und beschränkt ist, die sich mit völliger Spontaneität auf ein Object bezieht. Bestimmen wir, welcher Art diese Thätigkeit sein muß. Sie ist nur dann unabhängig, wenn sie durch nichts bedingt, vielmehr alles durch sie bedingt oder gesetzt ist; die unabhängige Thätigkeit des Ich ist darum nothwendig productiv. Alles ist ihr Pro-

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 208.

duct. Zugleich soll diese Thätigkeit beschränkt sein, sie soll einen Gegenstand haben, auf den sie sich bezieht. Weil die Thätigkeit des Ich unabhängig ist, darum ist sie productiv; weil sie beschränkt ist, darum ist sie objectiv (sie hat Objecte). Sie soll beides zugleich sein: das ist nur möglich, wenn sie eine solche Thätigkeit ist, deren Producte zugleich ihre Objecte, oder deren Objecte ihre eigenen Producte sind. Nun ist Object die Vorstellung eines von mir unterschiedenen Wesens, das mir gegenübersteht, dessen Thätigkeit mich bestimmt und einschränkt: also die Vorstellung der Realität des Nicht-Ich. Das Object erscheint dem Ich als ein fremdes Product. Daher kann jene Thätigkeit des Ich, die zugleich unabhängig und beschränkt (productiv und objectiv) ist, nur eine solche sein, welcher die eigenen Producte als fremde Producte oder als Dinge außer ihr erscheinen.

Sobald ich aber in meiner Thätigkeit zugleich auf dieselbe reflectire, so kann das Product derselben mir nur als mein Product erscheinen, nicht als etwas Reales außer mir, nicht als ein meine eigene Thätigkeit bestimmendes und einschränkendes Object. Als ein solches kann mein Product mir daher nur dann erscheinen, wenn ich in meiner Thätigkeit nicht auf dieselbe reflectire oder, was dasselbe heißt, wenn ich in meiner Thätigkeit mir derselben als der meinigen nicht bewußt bin. Also kann nur in der bewußtlos producirenden Thätigkeit des Ich das eigene Product als ein fremdes erscheinen. Nur die Producte einer solchen Thätigkeit erscheinen zugleich als Objecte von außen und können nicht anders erscheinen. Eben diese Thätigkeit ist die Einbildung. Sie ist völlig spontan; aber in dieser völlig spontanen und darum unabhängigen Thätigkeit kann das Ich sich nur setzen als bestimmt durch ein Nicht-Ich. Hier stehen wir auf dem Grunde

Digitized by Google

des theoretischen Ich. Das Vermögen ist entdeckt, das den Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre trägt.

Diese Entdeckung ist höchst wichtig. Die bewußtlose Production ist der Grund und Kern des Bewußtseins, die Bedingung, durch welche das letztere allein möglich ist. Wie sollte es anders möglich sein? Das Bewußtsein setzt in sich die bewußtlose Thätigkeit voraus. Denn da das Bewußtsein nur möglich ist durch Reflexion auf die eigene Thätigkeit, so kann die Thätigkeit, in Reflexion auf welche das Bewußtsein entsteht, offenbar nicht selbst bewußt sein. Sobald wir vorstellen, ohne auf unsere vorstellende Thätigkeit zu reflectiren, d. h. sobald wir bewußtlos vorstellen, erscheinen uns die Producte unserer Thätigkeit (die Bilder) als Objecte von außen. Jedes Traumbild beweist die Wahrheit dieses Satzes. Das eigene Product erscheint als fremdes, als Object außer uns, als Nicht-Ich, wenn es bewußtlos producirt wird. Diese bewußtlose Production ist die Einbildungskraft. Vermöge derselben ist das Ich vorgestellte Welt, Vorstellung der Dinge. Vermöge der Reflexion auf diese seine Vorstellung ist es Selbstbewußtsein. Daher ist die productive Einbildungskraft die Bedingung des Bewußtseins, des Ich.

2. Alle Realität als Product der Einbildung.

„Es wird demnach hier gelehrt", sagt Fichte, „daß alle Realität — es versteht sich für uns, wie es denn in einem System der Transscendentalphilosophie nicht anders verstanden werden soll — bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Einer der größten Denker unseres Zeitalters, der, so viel ich einsehe, das gleiche lehrt, nennt dieß eine Täuschung durch die Einbildungskraft. Aber jeder Täuschung muß sich Wahrheit entgegensetzen, jede Täuschung muß

sich vermeiden lassen. Wenn denn nun aber erwiesen wird, wie es im gegenwärtigen Systeme erwiesen werden soll, daß auf jene Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unseres Bewußtseins, unseres Lebens, unseres Seins für uns d. h. unseres Seins als Ich sich gründet; so kann dieselbe nicht wegfallen, wenn wir nicht vom Ich abstrahiren sollen, welches sich widerspricht, da das Abstrahirende unmöglich von sich selbst abstrahiren kann; mithin täuscht sie nicht, sondern sie giebt Wahrheit und die einzig mögliche Wahrheit. Annehmen, daß sie täusche, heißt einen Skepticismus begründen, der das eigene Sein bezweifeln lehrt*)."

III.

Die Wissenschaftslehre als pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes.

1. Das Ziel der theoretischen Wissenschaftslehre.

Mit dieser Einsicht in die Natur und das Vermögen der Einbildungskraft haben wir die theoretische Wissenschaftslehre noch keineswegs beschlossen, sondern erst begründet. Wir stehen auf dem Grunde des theoretischen Ich und haben gefunden, auf welche Weise allein die Handlung möglich ist, die den Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre (die Wechselbestimmung) ausführt. Die Einbildungskraft setzt ihr Product als ein fremdes, als ein Object außer ihr, d. h. vermöge der Einbildungskraft setzt das Ich sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich, nur vermöge einer solchen Thätigkeit. Alle anderen Denkmöglichkeiten sind methodisch erprobt und ausgeschlossen worden.

Aber das Ich ist nicht bloß, sondern es ist für sich. Das

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 227. Nr. 13.

Digitized by Google

Sein für sich ist seine Wesenseigenthümlichkeit, ohne welche es aufhören würde, Ich zu sein. Es liegt daher in dem Charakter des Ich, daß es für sich ist, was es ist. Es ist nicht genug, daß es sich setzt als bestimmt durch das Nicht-Ich: es muß sich so auch für sich setzen, d. h. es muß diese seine Thätigkeit erkennen oder in das Bewußtsein erheben; es muß erkennen, daß sein Object sein Product ist. Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, d. h. es ist productive Einbildungskraft. Es ist nicht genug, daß es Einbildungskraft ist: es muß diese Einbildungskraft auch für sich sein, es muß diese seine Thätigkeit ins Bewußtsein erheben oder, was dasselbe heißt, erkennen, daß sein Object das Product seiner Einbildungskraft ist. Nehmen wir, das Ich habe den Standpunkt gewonnen, auf dem es einsieht, daß es sich setzt als bestimmt durch das Nicht-Ich, so ist es nicht bloß theoretisch, sondern es ist für sich theoretisches Ich, es weiß sich als solches, es erkennt sich als den Grund seines theoretischen Verhaltens, d. h. es erkennt den Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre. Wenn das Ich diese Einsicht erreicht hat, so ist aus dem theoretischen Ich selbst der Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre hervorgegangen; dieser Grundsatz ist Resultat geworden und damit haben wir das untrügliche Zeugniß, daß die theoretische Wissenschaftslehre ihren Kreislauf vollendet, ihr System beschlossen hat.

Es ist also klar, welche Aufgabe die theoretische Wissenschaftslehre noch zu lösen hat. Ihr Kreislauf beschreibt zwei Hälften. Von dem Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre zum Grundvermögen des theoretischen Ich (productive Einbildungskraft): das ist die erste Hälfte; von diesem Grundvermögen zurück zu jenem Grundsatz: das ist die zweite. Die erste hat sie beschrieben, die zweite ist noch zu beschreiben. Es ist jetzt zu

Digitized by Google

erkennnen, wie die Einbildungskraft vollständig ins Bewußtsein erhoben wird oder wie aus dem theoretischen Grundvermögen der Grundsatz desselben (für das Ich) hervorgeht.

2. Die Methode der Entwicklung.

(Schelling und Hegel. Schlegel und Novalis.)

Diese Erhebung geschieht von Stufe zu Stufe. Diesen Stufengang oder diese Entwicklung macht nicht etwa die Wissenschaftslehre vermöge ihrer Methode, sondern das Ich (die Intelligenz) selbst vermöge seiner Natur. Denn es ist die Natur und das nothwendige Gesetz der Intelligenz: was sie ist, für sich zu sein; was sie thut, ins Bewußtsein zu erheben. Dieses Gesetz treibt die Intelligenz von der untersten Stufe ihres theoretischen Verhaltens bis zur höchsten, wo sie begreift, daß ihr Object ihr eigenes Product ist.

Die Methode der Wissenschaftslehre fällt also von jetzt an mit dem naturgemäßen Entwicklungsgange der Intelligenz zusammen; sie hat diesen Entwicklungsgang nur zu betrachten und darzustellen: die Wissenschaftslehre wird daher von jetzt an, wie sich Fichte ausdrückt, „die pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes".

In dieser Aufgabe und ihrer Lösung erkennen wir das von Fichte gegebene Vorbild und Motiv für die nächsten Systeme, die auf die Wissenschaftslehre und aus derselben gefolgt sind. Dieselbe Aufgabe setzte sich Schelling in seinem „transscendentalen Idealismus"; dieselbe Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes"; der Kenner weiß, was diese Werke in der Geschichte unserer deutschen Philosophie bedeuten. Kein Punkt in dem ganzen Umfange der fichte'schen Lehre hat eine größere Tragweite als die Begründung des theoretischen Ich durch die productive

Digitized by Google

Einbildungskraft und die darin enthaltene Aufgabe. Von diesem Punkte aus übte die Wissenschaftslehre ihre Anziehungskraft auf Novalis und Fr. Schlegel und erschien einen Augenblick lang dem Geiste der romantischen Schule, der die Macht der Einbildungskraft vergötterte, als die ihm wahlverwandte Philosophie. Was Kant durch seine Lehre von der transscendentalen Apperception für Fichte war, das ist Fichte durch seine Theorie und Entwicklung der Einbildungskraft für Schelling und Hegel geworden.

3. Grenzpunkte der Entwicklung.

Die noch zu lösende Aufgabe der theoretischen Wissenschaftslehre hat die naturgemäße Entwicklung des theoretischen Ich zu ihrem Gegenstande. Dadurch ist sie genau bestimmt und in feste Grenzen eingeschlossen. Die Grenzpunkte jener Entwicklung sind auch die Grenzpunkte der pragmatischen Geschichte des Geistes: der Ausgangspunkt ist die niedrigste, der Endpunkt die höchste Stufe jener Entwicklung. Im Anfange erscheint dem Ich sein eigenes Product bloß als Object, am Ende erscheint dem Ich das Object ganz als sein Product. Zuerst setzt das Ich sein Product als Object, d. h. es setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich; zuletzt setzt das Ich sein Object als Product, d. h. es erkennt, daß es sich setzt als bestimmt durch das Nicht-Ich.

4. Gesetz der Entwicklung.

Auch das Gesetz der ganzen Entwicklung oder der fortschreitenden Erhebung ist vollkommen bestimmt. Das Gesetz heißt: Ich = Ich, oder was das Ich ist, ist es für sich; was es thut, erhebt es ins Bewußtsein. Eben diese Erhebung ist der nothwendige Fortschritt von der niederen Stufe zur höheren. Setzen

Digitized by Google

wir, das Ich sei in einer gewissen Thätigkeit, mit der es zunächst zusammenfällt, gleich A, so wird durch die nothwendige Reflexion auf diese Thätigkeit A verwandelt in gewußtes A. Die Thätigkeit aber, durch welche A ist, und diejenige, durch welche A gewußt wird, verhalten sich wie die niedere Thätigkeit zur höheren. So verändert das Ich seine Thätigkeit und damit sich selbst oder seinen Standpunkt, d. h. es erhebt sich von der niederen Stufe zur höheren.

Diesen Stufengang haben wir jetzt im Einzelnen zu betrachten. Fichte hat denselben entwickelt in der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als „Deduction der Vorstellung" und in dem „Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen". Die „Deduction" giebt die Grundzüge der ganzen Entwicklung, der „Grundriß" enthält nur „das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre" d. h. die Hauptpunkte, in denen sie sich von der kantischen Vernunftkritik unterscheidet. Was diese voraussetzt, will die Wissenschaftslehre deduciren; wo jene anfängt, endet daher diese den Grundriß ihres eigenthümlichen Inhalts. Diese ihre eigenthümliche Leistung ist die Deduction der Empfindung und Anschauung.

Sechstes Capitel.

Die Entwicklung des theoretischen Ich.

I.

Die Empfindung.

1. Der Zustand des Leidens.

Was das Ich ist, kann es nur durch sich sein. Was das Ich ist, muß es auch für sich sein, d. h. es darf nicht bloß sein, sondern muß auch erkennen, was es ist. Diese beiden Gesetze, die mit dem Wesen des Ich selbst eines sind, bedingen und erklären dessen nothwendige theoretische Entwicklung*).

Den Charakter der ersten und niedrigsten Stufe in dieser Entwicklung haben wir bereits bestimmt. Dem Ich erscheint sein eigenes Product gar nicht als sein Product, sondern als etwas ohne sein Zuthun Vorhandenes, als etwas ihm von außen Gegebenes. Was dem Ich gegeben ist, kann nur in ihm gegeben sein; was im Ich gegeben ist ohne sein Zuthun, kann nur als Aufhebung oder Einschränkung seiner Thätigkeit gegeben sein: als Gegentheil der Thätigkeit, als Zustand und Leiden, als leidender Zustand. Das Erste wird daher sein, daß das Ich sich

*) Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre. §. 1. S. W. I Abth. I Bd. S. 333.

Digitized by Google

als leidend (nicht setzt, sondern) findet. Es findet einen Zustand vor, es findet denselben in sich vor, es findet sich als leidend (afficirt), d. h. es empfindet. Die erste Stufe ist daher ein Finden, ein sich und in sich Finden (Insichfindung), Empfinden (Empfindung) *).

2. Thätigkeit und Leiden.

Wenn wir die Thatsache der Empfindung, an welchem Beispiel es immer sei, analysiren, so sehen wir leicht, unter welchen Bedingungen allein Empfindung stattfinden kann. Die Empfindung ist in uns, sie ist ein subjectiver Vorgang, Affection, ein Eindruck, den wir empfangen; sie ist in dieser Rücksicht ein Leiden. Aber das bloße Leiden ist nicht Empfindung, der bloße Eindruck ist noch keine Empfindung. Zur Empfindung gehört, daß wir das Leiden uns aneignen und zu dem unsrigen machen; ohne diese Thätigkeit ist Empfindung nicht möglich. So ist jede Empfindung ein Product aus den beiden entgegengesetzten Factoren der Thätigkeit und des Leidens, sie ist ein Product dieses im Ich vorhandenen Widerstreits. Das gemeinschaftliche Product dieser beiden entgegengesetzten Factoren, wenn es nicht gleich nichts sein soll, kann nur etwas sein, das weder bloß Thätigkeit noch bloß Leiden ist, also die Thätigkeit im Zustande des Leidens, die Thätigkeit als Vermögen: „als ruhende Thätigkeit, als Stoff oder Substrat der Kraft" **). Setzen wir im Ich den Widerstreit von Thätigkeit und Leiden; beide dürfen sich nicht gegenseitig aufheben, sie müssen sich vereinigen, was nur geschehen kann, indem sie sich gegenseitig begrenzen; setzen wir das Ich in den Zu-

*) Ebendaselbst. §. 2. Erster Lehrsatz. III. S. 339.

**) Ebendaselbst. §. 2. I. S. 335—336. Vgl. §. 3. Zweiter Lehrsatz. I. S. 340—341.

stand dieser Begrenzung, so kann es nichts anders sein als Empfindung *).

3. Reflexion und Begrenzung.

Wie aber folgt aus dem Wesen des Ich die Nothwendigkeit der Begrenzung? Diese Einsicht giebt die Deduction der Empfindung, welche die kantische Kritik nicht gegeben und Fichte hier zum ersten male versucht hat.

Das Ich ist reine, durch nichts eingeschränkte, unbegrenzte Thätigkeit; was das Ich ist, muß es für sich sein; es ist Thätigkeit und zugleich Reflexion auf dieselbe. Es reflectirt seine Thätigkeit. Wird die Thätigkeit reflectirt, so geht sie nicht ununterbrochen fort ins Unbegrenzte; die Reflexion erzeugt Unterbrechung, Begrenzung der Thätigkeit und wendet diese dadurch in das Ich selbst zurück. So ist das Ich vermöge seiner Reflexion in sich zurückkehrende Thätigkeit; vermöge dieser Thätigkeit kommt das Ich zu sich, findet sich, fühlt sich. Wäre es bloß unbegrenzte Thätigkeit ohne Reflexion, so wäre es kein Ich. Also vermöge der Reflexion, welche die unbegrenzte Thätigkeit hemmt und in sich zurücktreibt, findet sich erst das Ich und entsteht erst für sich. Es entsteht durch sich, es ist sein eigenes Product, aber es kann noch nicht wissen, daß es selbst der Grund seiner Entstehung ist; es ist noch nicht selbstbewußtes Ich. Was also ist dieses so entstandene Ich **)?

Das Ich begrenzt seine Thätigkeit, indem es dieselbe reflectirt. Diese Reflexion ist auch seine eigene Thätigkeit. Aber indem es auf seine Thätigkeit reflectirt, reflectirt es nicht auch zugleich auf diese seine Reflexion. Diese tritt daher nicht ins Be-

*) Ebendaselbst. §. 3. III. S. 345—346.

**) Ebendaselbst. §. 3. VI. B. S. 359. 360.

Digitized by Google

wußtsein, sie ist also bewußtlose Thätigkeit. Was sie producirt, erscheint darum dem Ich nicht als (von ihm) hervorgebracht, sondern als (von außen) gegeben. Das Product jener ersten Reflexion ist die Begrenzung. Die Begrenzung erscheint als von außen gesetzt und kann hier nicht anders erscheinen. Also kann hier das Ich sich als begrenzt auch nur finden, es findet sich leidend, d. h. es empfindet. Und so kann das Ich vermöge seiner ersten Reflexion (auf der ersten Stufe seiner Entwicklung) nichts anderes sein als Empfindung*).

Die Begrenzung des Ich ist Product einer Thätigkeit, auf welche das Ich nicht reflectirt, also einer bewußtlosen Thätigkeit, mithin ist diese Begrenzung für das Ich selbst zunächst nicht sein Product, sondern sein gegebener Zustand, in dem es sich leidend verhält und als leidend findet. Sein Selbstgefühl fällt mit seiner Begrenztheit und seinem Leiden zusammen. Es fühlt sich begrenzt: dieses Gefühl seiner Begrenztheit ist zugleich ein Gefühl des Nichtkönnens oder des Zwanges, und von einem solchen Gefühl ist jede Empfindung begleitet**).

II.

Anschauung.

1. Reflexion auf die Empfindung.

Was das Ich ist, muß es für sich sein. Es muß sich als das, was es ist, selbst setzen, indem es darauf reflectirt. Nun ist und findet sich das Ich als begrenzt, es muß sich daher jetzt

*) Ebendaselbst. §. 3. VI. Vgl. damit Grundlage der ges. Wissenschaftsl. Deduction der Vorstellung. I. S. 227—229. Hier nennt Fichte „Anschauung", was er im Grundriß genauer als „Empfindung" bezeichnet.

**) Grundriß des Eigenthümlichen u. s. f. §. 3. VII. A. S. 367.

als begrenzt selbst setzen, auf seine Grenze reflectiren und ebendadurch über dieselbe hinausgehen. Die Reflexion auf die (unbegrenzte) Thätigkeit ist nothwendig deren Begrenzung, die Reflexion auf die Begrenzung ist nothwendig Hinausgehen über dieselbe. Jenseits der Grenze kann nichts anderes gesetzt werden als das Begrenzende. Indem also das Ich über seine Grenze hinausgeht, setzt es nothwendig ein Begrenzendes. „Es reflectirt mit Freiheit; aber es kann nicht reflectiren (Grenze setzen), ohne zugleich absolut etwas zu produciren als ein Begrenzendes*).“ Es setzt das Begrenzende nothwendig sich als dem Begrenzten entgegen und schließt dasselbe von sich aus. Was aber dem Ich entgegengesetzt (von ihm ausgeschlossen) wird, kann nichts anderes sein als das Nicht-Ich.

2. Das Ich als Anschauung.

Die Reflexion auf die Empfindung (Begrenzung) ist daher eine Thätigkeit, deren Product nothwendig etwas (das Ich) Begrenzendes, ihm Entgegengesetztes d. h. ein Nicht-Ich ist. Indem aber das Ich auf seine Empfindung reflectirt, reflectirt es nicht zugleich auf diese seine Reflexion; diese Reflexion ist eine Thätigkeit, in welcher das Ich nicht sich selbst sieht; es sieht sich nicht handeln, also handelt es bewußtlos; das Product seiner Thätigkeit (das Nicht-Ich) erscheint ihm daher nicht als *sein* Product, sondern als Object außer ihm, das ohne sein Zuthun vorhanden ist**).

In diesem Object ist sich das Ich zunächst seiner eigenen Thätigkeit nicht bewußt, und da es überhaupt noch keiner eige-

*) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 384.

**) Ebendaselbst. §. 3. VI. B. S. 360—362.

Digitized by Google

nen Thätigkeit sich bewußt ist, so ist es mit seiner ganzen Thätigkeit im Objecte verloren. Dieses seiner eigenen Thätigkeit vergessene, in das Object verlorene und gleichsam versenkte Ich ist die Anschauung, die erste, ursprüngliche Anschauung, „die stumme, bewußtseinlose Contemplation"*).

3. Empfindung und Anschauung.

Das Ich in seiner Begrenzung (als begrenztes) ist Gefühl, Empfindung, aber als Ich ist es nicht bloß Empfindung, sondern ist, was es ist, für sich, es setzt sich als empfindend und unterscheidet davon das Empfundene. Es setzt sich als begrenzt durch ein Begrenzendes, ihm Entgegengesetztes, von ihm Ausgeschlossenes. Das ihm Entgegengesetzte ist Nicht-Ich. In der Anschauung des Nicht-Ich fühlt sich das Ich begrenzt. Begrenztes und Begrenzendes, Empfindung und Anschauung, das Gefühl der Begrenztheit (des Nichtkönnens oder des Zwanges) und die Anschauung des Nicht-Ich sind (im Ich) mit einander verbunden. Keine Anschauung ohne Gefühl des Zwanges, kein Gefühl des Zwanges ohne Anschauung.

Das Gefühl des Zwanges entspringt aus der Begrenztheit des Ich, und diese selbst entsteht durch die (ursprüngliche) Reflexion; die Anschauung entsteht, indem das Ich auf seine Begrenztheit (Empfindung) reflectirt und dadurch über seine Grenze hinausgeht, also durch die spontane Thätigkeit des Ich. Anschauung und Gefühl des Zwanges verhalten sich daher, wie Spontaneität und Reflexion, wie Freiheit und Begrenztheit, wie

*) Ebendaselbst. §. 3. IV. S. 349. VI. S. 364. VII. S. 370. Vgl damit Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. Deduction der Vorstellung. II. S. 229—231.

Production und Beschränkung. Beide müssen vereinigt werden. Wie ist eine solche Vereinigung möglich *)?

III.

Anschauung und Einbildung.

1. Reflexion auf die Anschauung: das Bild.

Das Ich ist in der Anschauung des Nicht-Ich zugleich gebunden und frei, es ist beides zugleich, indem es auf die Anschauung reflectirt. Worauf es reflectirt, das ist dem Ich gegeben, das ist ohne sein Zuthun vorhanden, darin also ist das Ich völlig bestimmt durch die Wirksamkeit des Nicht-Ich; wenigstens erscheint dem Ich auf seinem gegenwärtigen Standpunkte das Angeschaute als Product des Nicht-Ich und muß ihm so erscheinen. Aber daß es darauf reflectirt, ist seine eigene freie Thätigkeit. Es kann nur reflectiren auf die in der Anschauung gegebenen Unterschiede, aber es durchläuft dieselben mit Freiheit, zählt sie auf, prägt sie ein. Vermöge dieser Thätigkeit setzt es die Anschauung in sich und bildet dieselbe nach. In der Reflexion auf die Anschauung ist das Ich nachbildende Thätigkeit und deren Product das Bild **).

2. Vorbild und Nachbild.

Das Bild ist mit Freiheit entworfen und zugleich vollkommen bestimmt, es soll einem von ihm völlig unabhängigen Objecte entsprechen, es wird also gesetzt als Nachbild. Das Object, dessen Nachbild es ist, wird damit gesetzt als Vorbild. Das Bild ist Product der eigenen Thätigkeit des Ich und erscheint

*) Grundriß des Eigenthümlichen u. s. f. §. 3. VII. S. 367—368.

**) Ebendaselbst. §. 3. C. 2. S. 373—375.

Digitized by Google

dem Ich als sein Product; das Vorbild ist davon unabhängig, es ist nicht Product der Thätigkeit des Ich, es gilt als vorhanden ohne alles Zuthun des Ich; es wird damit gesetzt als etwas vom Ich Unabhängiges, Reales, d. h. als wirkliches Ding. Hier entsteht für das Ich der Unterschied der Idealität und Realität, der Vorstellungen und der Dinge, des Subjectiven und Objectiven *).

Das Bild ist Product der Thätigkeit des Ich, das wirkliche Ding ist Product der Wirksamkeit des Nicht-Ich. So haben wir Ich und Nicht-Ich, beide in Wirksamkeit, jedes in seiner Wirksamkeit unabhängig von dem anderen. Aber die Producte der beiden von einander unabhängigen Wirksamkeiten sollen sich verhalten, wie Nachbild und Vorbild, d. h. sie sollen übereinstimmen; die Wirksamkeiten des Ich und Nicht-Ich sind mithin von einander unabhängig und zugleich harmonisch. Wie ist diese Harmonie möglich? Wir haben hier das Ich, wie es sich selbst betrachtet auf dem dogmatischen Standpunkte: es nimmt die Objecte als von ihm völlig unabhängige Dinge, es nimmt seine Vorstellungen als entstanden durch eigene, spontane, von den Dingen unabhängige Thätigkeit, es setzt seine Erkenntniß in die Harmonie beider, d. h. in die Vorstellungen, welche den Dingen gemäß sind.

3: Die Anschauung als Vorbild.

Wäre das wirkliche Ding in Wahrheit etwas von dem Ich völlig Unabhängiges (Ding an sich), so könnte es niemals Vorbild sein, weil das Vorbild doch auch Bild, Vorstellung, also etwas im Ich sein muß. Unter einem dem Ich nothwendigen

*) Ebendaselbst. §. 3. C. 2. S. 375.

Digitized by Google

Gesichtspunkte erscheint diesem sein eigenes Product als etwas ihm Fremdes, von ihm Unabhängiges, als Object außer ihm, in dessen Anschauung das Ich, seiner eigenen Thätigkeit nicht bewußt, sich verliert. In Wahrheit ist das wirkliche Ding nichts anderes als unsere erste, ursprüngliche, unmittelbare Anschauung, als das in seine Anschauung verlorene Ich. Wenn also das Ich das wirkliche Ding in sich nachbildet, so bildet es seine Anschauung nach, so reproducirt es sein eigenes Product: es reproducirt (mit Bewußtsein), was es (ohne Bewußtsein) producirt hat. Dadurch ist die Harmonie zwischen Ding und Vorstellung vollkommen erklärt und ist nur so zu erklären: die Anschauung ist der Grund aller Harmonie zwischen unseren Vorstellungen und den Dingen *).

Um den Grund dieser Harmonie zwischen Ding und Vorstellung zu begreifen, muß man den Grund ihres Unterschiedes in der Wurzel erfaßt haben, und diese Einsicht ist nur möglich, wenn man das Wesen des Ich wahrhaft durchdringt. Das Ich ist absolute Freiheit, unbegrenzte productive Thätigkeit. Alle seine Objecte sind in Wahrheit seine Producte. Wenn sich das Ich seiner Freiheit (unbegrenzten Thätigkeit), indem es handelt, auch bewußt sein könnte, so würde es alle seine Producte als die seinigen, alle Objecte als seine Producte wirklich einsehen, und der ganze Unterschied zwischen Ding und Vorstellung, zwischen Realität und Idealität fiele weg. Der wirkliche und tiefste Grund dieses Unterschiedes liegt daher in der Unmöglichkeit, sich seiner freien Thätigkeit in ihrem ganzen Umfange bewußt zu werden. Und der Grund dieser Unmöglichkeit ist: daß dieselbe Bedingung, welche das Bewußtsein ermöglicht, zugleich die freie Thätigkeit begrenzt und aufhebt. Diese Bedingung ist die

*) Ebendaselbst. §. 3. C. 2. S. 377.

Digitized by Google

Reflexion. Um mir meiner Thätigkeit bewußt zu werden, muß ich auf dieselbe reflectiren, und indem ich auf sie reflectire, halte ich sie fest, mache sie aufhören, verwandle sie in ein Product. Daher muß dem Ich die Welt gebrochen erscheinen in Vorstellungen und Dinge, Idealität und Realität *). Diese Einsicht löst das sonst unlösbare Problem. Es ist, wie Fichte es bezeichnet, „das überraschendste, die uralten Verirrungen endende und die Vernunft auf ewig in ihre Rechte einsetzende Resultat **)."

4. Innere und äußere Anschauung.

Das Ich ist ursprüngliche, unbegrenzte Thätigkeit; als Reflexion auf seine ursprüngliche Thätigkeit ist und findet sich das Ich begrenzt. Vermöge der Reflexion auf die Empfindung setzt sich das Ich als Anschauung (angeschautes Nicht=Ich) und durch die Reflexion auf die Anschauung als Vorstellung (Einbildung).

Wir haben hier dasselbe Object zweimal gesetzt: als Vorbild und Nachbild, als Anschauung und Bild, als wirkliches Ding und Vorstellung. Beide müssen auf einander bezogen werden. Wir wissen bereits, wie die Einsicht des Beobachters, die mit dem Standpunkte der Wissenschaftslehre zusammenfällt, diese Frage nimmt und löst. Jetzt aber nehmen wir die Frage nicht wie sie für die Einsicht des Beobachters, sondern wie sie für das Ich selbst liegt, wie sie das Ich selbst unter seinem gegenwärtigen Gesichtspunkte nehmen muß, ich meine das Ich, für welches das Product seiner Anschauung ein fremdes von ihm unabhängiges Object ist.

Das Ich ist sich im Bilden seiner eigenen Thätigkeit bewußt; es setzt das Bild als sein Product, es entwirft dasselbe

*) Ebendaselbst. §. 3. VII. B. S. 371.

**) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 370.

Digitized by Google

mit absoluter Freiheit; das vollkommen bestimmte Bild ist ein inneres Object, und die Handlung des Bestimmens (das im freien Bilden begriffene Ich) daher innere Anschauung. Aber das Bild wird bestimmt durch seine Merkmale, jedes dieser Merkmale soll die Eigenschaft eines wirklichen Dinges ausdrücken, also ist das Ich genöthigt, in seinem Bilden zugleich auf jene Eigenschaften zu reflectiren; das Bild will nicht bloß aus dem Ich, sondern zugleich durch etwas außer dem Ich erklärt sein. Auf dieses Etwas außer ihm muß daher das Ich in seiner bildenden Thätigkeit gerichtet sein. Diese nach außen gerichtete Betrachtung ist die äußere, mit der inneren nothwendig verknüpfte Anschauung. Wie sind beide verknüpft *)?

5. Substantialität und Wirksamkeit des Nicht-Ich.

Das Ich bezieht das Bild in sich auf etwas außer sich. Es setzt die Merkmale des Bildes (und damit das Bild selbst) als Eigenschaften, denen etwas außer dem Ich zu Grunde liegt; es setzt also das Nicht-Ich als Substrat der in dem Bilde ausgedrückten Eigenschaften, oder das Nicht-Ich gilt dem Ich als das Substrat dieser in dem Bilde ausgedrückten Eigenschaften; die Merkmale des Bildes gelten als Eigenschaften des Nicht-Ich.

Nun ist das Bild Product der freien Thätigkeit des Ich. Jedes Product der Freiheit hat, wie die freie Handlung selbst, den Charakter der Zufälligkeit. Diesen Charakter haben daher (für das Ich) das Bild und dessen Merkmale. Sie gelten daher als die zufälligen Eigenschaften, deren vorausgesetztes Substrat das Nicht-Ich ist. Aber das Nicht-Ich selbst erscheint dem Ich nicht als Product seiner freien Thätigkeit, also nicht als zufällig, sondern als das dem freien Handeln (dem Zufälligen) Entgegen-

*) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 382—83.

Digitized by Google

gesetzte d. h. als etwas Nothwendiges. So unterscheidet das Ich in dem Nicht-Ich Nothwendiges und Zufälliges, es unterscheidet ein nothwendiges und zufälliges Nicht-Ich, die beide verbunden sein müssen. Nothwendig ist das Nicht-Ich als Substrat oder Träger der Eigenschaften, zufällig sind diese selbst. Die Verbindung beider giebt den Begriff der Substanz mit ihren Accidenzen (die Kategorie der Substantialität) *).

Was aber von dem Nicht-Ich überhaupt gilt, wird auch von ihm gelten müssen, sofern es die Substanz ausmacht, der die Eigenschaften als Accidenzen zukommen: es erscheint dem Ich nicht als sein Product, sondern als ein fremdes; seine Handlungsweise hat für das Ich nicht den Charakter der freien oder zufälligen, sondern der nothwendigen Wirksamkeit: es gilt daher als das von dem Ich unabhängige wirkliche Ding, als die aus Nothwendigkeit wirkende Ursache (Kategorie der Causalität) **).

6. Die Einbildungskraft als Ursprung der Kategorien.

Fichte im Verhältniß zu Hume und Kant.

Was von dem Nicht-Ich gilt, gilt auch von seiner Substantialität und Causalität. Das Nicht-Ich ist das bewußtlose Product der Einbildungskraft; also ist es die Einbildungskraft, durch welche die Kategorie der Causalität erzeugt wird. Erst aus der Einbildungskraft kommt diese Kategorie in den Verstand. „Die sogenannte Kategorie der Wirksamkeit zeigt sich demnach hier als lediglich in der Einbildungskraft entsprungen: und so ist es, es kann nichts in den Verstand kommen außer durch die Einbildungskraft ***).“ Der Verstand macht die

*) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 385.

**) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 386.

***) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 386. Nr. 2.

Digitized by Google

Kategorie nicht, er macht sie nur gesetzmäßig. Hume hat richtig gesehen, daß die Kategorie der Causalität in der Einbildungskraft ihren Ursprung hat; er hat mit Unrecht gerade deshalb ihre objective Gültigkeit bestritten. Aehnlich Maimon. Kant nimmt die Kategorien als ursprüngliche Denkformen; aber um ihre objective Anwendbarkeit zu ermöglichen, läßt er in seinem transscendentalen Schematismus die Einbildungskraft sie bearbeiten; er hat die Gesetzmäßigkeit der Kategorien richtig beurtheilt, nicht deren Ursprung. „In der Wissenschaftslehre entstehen sie mit den Objecten zugleich und, um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft *).“ Hume und Maimon sagen: „weil die Causalität in der Einbildungskraft entspringt, darum ist sie auf die Objecte selbst nicht anwendbar, darum ist diese Anwendung eine Täuschung.“ Vielmehr ist hier die Täuschung der Skeptiker. Hätten sie nur den Ursprung des Objects ebenso richtig beurtheilt als den der Kategorien! Die Wissenschaftslehre löst das Räthsel. Weil die Causalität aus der Einbildungskraft entspringt, darum und nur darum ist sie anwendbar auf die Objecte. Denn diese haben mit den Kategorien genau denselben Ursprung. Verkennt man diesen Ursprung der Objecte, läßt man diese oder etwas in ihnen ohne Zuthun des Ich gegeben sein, wie will man die Erkenntniß erklären? Wie will man den Skepticismus widerlegen? Hier ist die Schwäche des bisherigen Kriticismus. „So geht der Skepticismus und der Kriticismus, jeder seinen einförmigen Weg fort, und beide bleiben sich selbst immer getreu. Man kann nur sehr uneigentlich sagen, daß der Kritiker den Skeptiker widerlege. Er giebt vielmehr ihm zu, was er fordert, und meistens noch mehr, als er fordert; und beschränkt lediglich die Ansprüche, die derselbe mei-

*) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 387. Nr. 3.

Digitized by Google

stens gerade wie der Dogmatiker auf eine Erkenntniß des Dinges an sich macht, indem er zeigt, daß diese Ansprüche ungegründet sind *)."

7. Substantialität und Wirksamkeit des Ich.

Wir haben das Bild im Ich und die Merkmale des Bildes gesetzt als Eigenschaften des Dinges außer dem Ich. Diese Eigenschaften sind Aeußerungen des Dinges, diese Aeußerungen sind bestimmt durch die nothwendige Wirkungsweise des Dinges: so muß das Ich aus dem Gesichtspunkte der Einbildung in der Anschauung die Sache nothwendig betrachten.

Was von den Merkmalen des Bildes gilt, wird auch von dem Bilde selbst gelten müssen. Sind die Merkmale Wirkungen des Dinges, so ist das Bild im Ich ein Product des Dinges, so ist das Ich von außen bestimmt und hört damit auf zu sein, was es ist: das Ich selbst ist aufgehoben, mit ihm die Einbildung, mit dieser das Bild.

Diese Aufhebung ist unmöglich. Das Bild bleibt im Ich; außer ihm bleibt das Ding in seiner nothwendigen Existenz und Wirksamkeit. Das Bild als solches ist bloß Product des Ich, es ist als dieses Product etwas Zufälliges, es ist für das Ich selbst zufällig und hat seinen Bestand und Grund nur im Ich. Aber das Ich selbst ist nicht zufällig. Also unterscheidet sich das Ich von seinem Bilde als das nothwendige Ich (Ich an sich) von seiner zufälligen Bestimmung. Ich und Bild im Ich verhalten sich, wie das Ding an sich zu seinen Eigenschaften: sie verhalten sich wie Nothwendiges und Zufälliges, wie Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung **).

*) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 388—89. Nr. 5.

**) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 389—90.

Digitized by Google

Wir haben mithin unter dem Gesichtspunkte der Einbildung dasselbe Verhältniß sowohl im Ich als im Nicht=Ich. Wir haben das Ich für sich und ihm gegenüber ein Nicht=Ich (Ding); jenes ist Ich an sich, dieses ist Ding an sich, beide sind von einander völlig unabhängig und in ihrer Unabhängigkeit wirksam. Dem handelnden Ich steht das handelnde Nicht=Ich entgegen; was in dem einen geschieht, ist ganz unabhängig von dem andern und darum für das andere zufällig.

Das Nicht=Ich handelt für sich; was es hervorbringt, ist nur sein Product. Ebenso handelt das Ich für sich; was es hervorbringt, ist ebenfalls nur sein Product. Das Product des Nicht=Ich ist seine Aeußerung, seine Erscheinung; das Product des Ich ist seine Vorstellung, sein Bild. Daß dieses Bild die Eigenschaften des Dinges ausdrückt, ist für das Ich ebenso zufällig als für das Nicht=Ich *).

Wenn aber beide nothwendig wirksam sind und keines von beiden die Wirksamkeit des anderen aufhebt, so wirken sie, wie unabhängig sie auch von einander sein mögen, doch zusammen, also vereinigt. Ihre Vereinigung aber ist, da keines vom andern abhängt, rein zufällig: sie ist „das ohngefähre Zusammentreffen der Wirksamkeit des Ich und des Nicht=Ich in einem Dritten, das weiter gar nichts ist noch sein kann, als das worin sie zusammentreffen **)." Was ist dieses Dritte?

IV.

Raum und Zeit. A. Der Raum.

1. Die Stellung der Frage.

Das Ich setzt das Bild als sein Product und zugleich als

*) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 390.

**) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 391.

Digitized by Google

entsprechend dem wirklichen Dinge außer ihm, welches betrachtet wird als Product des Nicht-Ich. Nehmen wir den Standpunkt ein, in welchem das Ich sich gegenwärtig befindet (der Anschauung und Einbildung), so gilt hier die Uebereinstimmung zwischen Bild und Ding, zwischen Ich und Nicht-Ich unter der Voraussetzung, daß beide von einander völlig unabhängig sind und wirken: die Uebereinstimmung gilt demnach als ein zufälliges Zusammentreffen und muß als solches von dem anschauenden Ich vorgestellt werden. Ohne diese Vorstellungsweise ist für das Ich keine Uebereinstimmung zwischen Bild und Ding, also auch keine Reflexion auf die Anschauung möglich, denn in dieser Reflexion wird das Bild gesetzt als Nachbild des wirklichen Dinges; ist aber die Reflexion auf die Anschauung nicht möglich, so giebt es auch keine Anschauung für das Ich, keine Anschauung als Ich, also überhaupt keine Anschauung. Kurz gesagt: ohne jene Vorstellungsweise, in welcher das zufällige Zusammentreffen zwischen Ich und Nicht-Ich gesetzt ist, giebt es keine Anschauung, oder jene Vorstellungsweise ist die nothwendige und ausschließende Bedingung aller Anschauung. Die Bedingungen, unter denen allein ein solches Zusammentreffen zwischen Ich und Nicht-Ich (für das Ich) stattfinden kann, sind zugleich die Bedingungen, unter denen allein Anschauung möglich ist. Welches sind diese Bedingungen?

2. Die zu unterscheidenden Anschauungen.

Das Ich soll sein Zusammentreffen mit dem Nicht-Ich als ein zufälliges vorstellen, also muß es vor allem ein Nicht-Ich überhaupt (etwas außer sich) vorstellen; dieß geschieht vermöge der Anschauung. Diese Anschauung muß als eine zufällige gesetzt sein, sie muß für das Ich den Charakter der Zufälligkeit

Digitized by Google

haben. Nun ist das Zufällige als solches dem Nothwendigen entgegengesetzt, und sein Charakter ist nur in dieser Entgegensetzung einleuchtend. Soll daher eine Anschauung als zufällige gesetzt sein, so muß sie von einer anderen unterschieden werden können, die den Charakter der Nothwendigkeit hat, oder es muß der zufälligen Anschauung eine andere als nothwendige sich entgegensetzen lassen. Es handelt sich mithin um den Unterschied der Anschauungen, um eine solche Unterscheidung, die sich nicht auf die eigenthümlichen Beschaffenheiten, auf die inneren Bestimmungen der Anschauungen bezieht, sondern auf die äußeren, d. h. auf das Verhältniß der Anschauungen. Diese geforderte Unterscheidung ist die Bedingung, unter welcher allein etwas als zufällige Anschauung im Ich gesetzt, das zufällige Zusammentreffen zwischen Ich und Nicht-Ich vorgestellt werden, also überhaupt Anschauung für das Ich stattfinden kann; sie ist die ausschließende Bedingung aller Anschauung, die Bedingung, unter welcher etwas als Object nicht einer Anschauung überhaupt, sondern einer solchen Anschauung gesetzt wird, die von einer andern unterschieden werden kann *).

3. Die zu unterscheidenden Objecte (Kräfte).

Welches also ist die Bedingung der auf solche Weise zu unterscheidenden Anschauungen? Nehmen wir die Objecte der Anschauung, wie sie das Ich selbst nimmt, als Producte des Nicht-Ich, als Erscheinungen und Aeußerungen freier von dem Ich unabhängiger Kräfte. Die Aeußerung der einen Kraft soll sich zu der einer andern, wie das Zufällige zu dem Nothwendigen verhalten, jene soll durch diese bedingt sein. Da aber die Kräfte frei und von einander unabhängig wirken, so kann es nicht die

*) Ebendaselbst. §. 4. I—II. S. 392—394.

Digitized by Google

Art, sondern nur die Sphäre der Wirksamkeit sein, in welcher die eine durch die andere bedingt ist. Jede Kraft hat ihr Gebiet, ihre Wirkungssphäre, innerhalb deren die ihr eigenthümliche Aeußerung stattfindet. Die Wirkungssphäre der einen Kraft sei zufällig, die der andern nothwendig, jene sei bedingt durch diese. Wie ist das möglich?

Setzen wir die Wirkungssphäre einer Kraft y als nothwendig, so heißt das: in dieser Sphäre kann keine andere Kraft wirksam sein als y, die Wirksamkeit jeder anderen Kraft ist von dieser Sphäre ausgeschlossen; die Aeußerung einer anderen Kraft x ist also insofern durch die Kraft y bedingt, als sie in der Wirkungssphäre dieser Kraft nicht stattfinden kann, sondern nur in einer davon ausgeschlossenen Sphäre.

4. Die gemeinschaftliche (kraftlose) Sphäre.

Wenn aber eine Kraft die Wirkungssphäre einer andern von sich ausschließt und dadurch bedingt, so müssen die ausschließende und ausgeschlossene Sphäre zusammentreffen, sie fordern daher ein gemeinschaftliches Drittes. Die Kräfte müssen auf dieses gemeinschaftliche Dritte bezogen werden, und da sie in ihrer Wirksamkeit frei sind, so darf jenes Dritte nichts sein, wodurch die Wirksamkeit der Kräfte gestört oder eingeschränkt werden könnte: es darf also selbst keine Kraft haben, nicht selbst wirksam sein, und da alle Realität Kraft und Wirksamkeit haben muß, wird jenes Dritte keine Realität sein dürfen*).

5. Das Continuum.

Die Kraftsphären treffen zusammen, indem die eine von der andern nothwendig ausgeschlossen wird. In der Sphäre der Kraft y darf keine andere Kraft wirken, diese Sphäre ist aus-

*) Ebendaselbst. §. 4. III. S. 295—97.

Digitized by Google

schließend mit der Kraft y verbunden, sie ist die Sphäre bloß dieser Kraft. Die Kraft x darf in dieser Sphäre nur deshalb nicht wirksam sein, weil hier die Kraft y wirkt; wo also y zu wirken aufhört, da ist der Grund, welcher die Wirksamkeit der Kraft x ausschließt, nicht mehr vorhanden, da tritt diese Wirksamkeit ein: die Kraft x beginnt daher in eben dem Punkte zu wirken, wo y zu wirken aufhört. Die Wirkungssphären beider Kräfte, die sich verhalten als zufällige und nothwendige, ausgeschlossene und ausschließende, hängen so zusammen, daß sie durch nichts Leeres getrennt sind; mithin ist jenes dritte Gemeinschaftliche, jene gemeinschaftliche Sphäre ohne Kraft, in der die wirksamen Sphären zusammentreffen, kein Interruptum, sondern ein Continuum *).

6. Der Raum als Product der Einbildung.

Diese gemeinschaftliche, continuirliche, durch nichts unterbrochene, durch nichts begrenzte Sphäre ist der Raum. Ohne Raum lassen sich die Wirkungssphären der Kräfte nicht unterscheiden, also auch nicht die Zufälligkeit und Nothwendigkeit ihrer Aeußerungen, also auch nicht die der Objecte, auch nicht die der Anschauungen. Mithin kann ohne Raum keine Anschauung im Ich den Charakter der Zufälligkeit haben; ohne Raum ist daher das zufällige Zusammentreffen zwischen Ich und Nicht-Ich unvorstellbar, also die Anschauung selbst unmöglich. Der Raum ist demnach die Bedingung aller Anschauung der wirklichen Dinge (aller äußeren Anschauung) **).

Der Grund der Anschauung ist das Ich als Einbildungskraft; der Raum ist deren Product. Da aber das Ich in seine

*) Ebendaselbst. §. 4. III. S. 397—99.

**) Ebendaselbst. §. 4. IV. S. 400.

Digitized by Google

Anschauung verloren ist oder auf seine eigene anschauende Thätigkeit nicht reflectirt, so kann ihm der Raum nicht als sein Product, sondern muß ihm als gegeben erscheinen: es kann die Raumverhältnisse nicht aus sich ableiten, sondern muß sie den Dingen selbst zuschreiben*).

7. Der leere Raum.

(Endlose Theilbarkeit. Wechselseitige Ausschließung.)

Aber das Ich ist nicht bloß Anschauung, sondern zugleich Reflexion auf die Anschauung. In dieser Reflexion ist es frei; es kann auf dieses Object ebensogut als auf jenes reflectiren; es ist zufällig, auf welches Object die Reflexion sich richtet. Jedes Object ist in dieser Rücksicht für das Ich zufällig; kein Object ist für das Ich so nothwendig mit einem gewissen Raume verbunden, daß nicht die Einbildung ein anderes Object ebenso gut in diesen Raum setzen könnte. Daher kann das Ich jeden bestimmten Raum, weil ihm derselbe nur zufällig mit dem Objecte verbunden erscheint, von diesem absondern; es kann mithin den Raum von allen Objecten absondern, d. h. den leeren Raum vorstellen**).

Das Ich kann nur im Raum und durch denselben Anschauungen und Objecte unterscheiden, es kann den Raum auch ohne alle Objecte vorstellen; was jetzt im leeren Raum unterschieden wird, sind Räume, in denen wieder nur Räume zu unterscheiden sind: so erscheint der Raum als theilbar ins Endlose.

Da nun das Ich jeden Raum als eine für das Object zufällige Wirkungssphäre betrachtet, so erscheint unter diesem Gesichtspunkte kein Raum in Rücksicht auf sein Object als bloß nothwendig oder ausschließend und ebenso wenig als bloß zufällig oder ausgeschlossen, sondern jeder erscheint in Rücksicht auf sein

*) Ebendaselbst. §. 4. II. S. 394—95.

**) Ebendaselbst. §. 4. IV. 1. S. 400.

Digitized by Google

Object als ausschließend und ausgeschlossen zugleich, d. h. der Raum selbst erscheint als eine gemeinschaftliche, ausgedehnte, stetige, unendlich theilbare Sphäre, in der die Dinge sich wechselseitig ausschließen *).

B. Die Zeit.

1. Der Vereinigungspunkt zwischen Ich und Nicht=Ich.

Die Bedingung ist ausgemacht, unter der allein eine Anschauung im Ich als zufällig gesetzt werden kann. Setzen wir eine solche Anschauung. Sie ist ein Vereinigungspunkt (Punkt des Zusammentreffens) zwischen Ich und Nicht=Ich. Es sei der Punkt d, er ist (als gesetzt durch das Ich) zufällig, aber sofern er gesetzt ist, kann keine andere Anschauung als die gegebene in ihm stattfinden; er ist mithin in Rücksicht auf alle andern Anschauungen (Objecte) ausschließend oder entgegengesetzt **).

Es muß demnach jenem ersten Object ein anderes entgegengesetzt werden, das einen andern, von d ausgeschlossenen und diesem entgegengesetzten Punkt fordert: es sei der Punkt c, wiederum ein Vereinigungspunkt zwischen Ich und Nicht=Ich. Der Punkt d ist zufällig (abhängig von der Freiheit des Ich), der Punkt c ist in Rücksicht auf d nicht zufällig, er ist dem Punkte d entgegengesetzt, also das Gegentheil des Zufälligen d. h. nothwendig. Der Punkt d ist zufällig in Rücksicht auf den Punkt c d. h. er ist von ihm abhängig; der Punkt c ist nothwendig in Rücksicht auf den Punkt d, d. h. er ist von diesem nicht abhängig: der Vereinigungspunkt d ist bedingt durch den Vereinigungspunkt c, nicht umgekehrt ***).

---

*) Ebendaselbst. §. 4. IV. S. 400. V. S. 402—408.

**) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 8. S. 407.

***) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 8—9. S. 407—408.

Digitized by Google

2. Die Reihe der Punkte. Zeitreihe.

Nun ist der Punkt c ebenfalls gesetzt durch das Ich, er ist in dieser Rücksicht zufällig; zugleich ist er ebenfalls ausschließend und entgegengesetzt, also fordert er einen neuen Vereinigungspunkt b, der sich zu c verhält, wie c selbst zu d. Ebenso wird der Vereinigungspunkt b einen neuen Vereinigungspunkt a fordern, der sich zu b verhält, wie b zu c, wie c zu d; d ist bedingt durch c, wie dieses durch b, wie dieses durch a; d ist also bedingt und abhängig von c, b, a; c von b und a; b von a; nicht umgekehrt a von b, c, d, nicht b von c und d, nicht c von d*).

Die Vereinigung von Ich und Nicht-Ich geschieht demnach in einer Reihe von Punkten d, c, b, a .... Das Verhältniß dieser Punkte ist genau bestimmt: jeder ist von einem andern bestimmten Punkte abhängig, der von ihm nicht abhängt: sie bilden also eine nothwendige Folge d. h. eine Zeitreihe**).

Im Raum haben wir gegenseitige Abhängigkeit (wechselseitige Ausschließung), in der Zeit einseitige Abhängigkeit; dort bedingen a und b sich gegenseitig, hier ist b durch a bedingt, nicht aber umgekehrt: im Raume sind die Dinge *zugleich*, in der Zeit *nacheinander*.

Die Zeit ist also nur möglich als die Reihe der Vereinigungspunkte zwischen Ich und Nicht-Ich, sie ist nur möglich als Anschauung des Ich; daher giebt es abgesehen von dieser Anschauung keine Zeit. Abgesehen von dieser Anschauung, sind die Dinge nicht nacheinander, sondern zugleich; dann müßte jedes seinen Raum an sich haben, dann wäre der Raum eine Eigen-

---

*) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 10—11. S. 408.

**) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 12. S. 408.

Digitized by Google

schaft der Dinge an sich, oder die Dinge an sich müßten im Raume sein, was unmöglich ist*).

3. Gegenwart und Vergangenheit.

Nehmen wir in der Zeitreihe den Punkt, von dem kein anderer abhängt, so ist dieser Punkt die Gegenwart**); die Zeitreihe, von welcher die Gegenwart abhängt, nennen wir die Vergangenheit. Da nun die Zeit nichts außer dem Ich ist, das Ich selbst aber nicht vergeht, so giebt es im eigentlichen Verstande keine Vergangenheit. Eine Vergangenheit als wirklich setzen, hieße eine Zeit setzen, die unabhängig vom Ich, also ein Ding an sich wäre. „Die Frage: ist denn wirklich eine Zeit vergangen? ist mit der: giebt es denn ein Ding an sich oder nicht? völlig gleichartig." Vergangenheit ist die für uns vergangene Zeit, das ist die Zeit, die wir in der Gegenwart vorstellen oder denken, das ist die Zeit, die wir als vergangen setzen***).

4. Vergangenheit, Gegenwart, Bewußtsein.

Freilich müssen wir eine Zeit als vergangen setzen, weil wir sonst keine als gegenwärtig setzen können. Die Vergangenheit ist für uns nothwendig, denn sie ist die Bedingung der Gegenwart und diese ist die Bedingung des Bewußtseins. Ohne Vergangenheit keine Gegenwart, kein Bewußtsein. Warum?

Das Bewußtsein ist nur möglich durch die Reflexion auf unsere eigene freie Thätigkeit. Wir werden unserer Thätigkeit als der unsrigen nur im Gegensatz zu dem Object (Nicht-Ich) inne. Oder was dasselbe heißt: unsere Thätigkeit wird für uns

---

*) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 14. S. 409.

**) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 13. S. 409.

***) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 14. a. S. 409.

Digitized by Google

erst frei in der Reflexion auf die Anschauung, in der Richtung auf das Object, das wir mit Freiheit vorstellen und nachbilden. Wir können das Object mit Freiheit ergreifen, unsere nachbildende Thätigkeit auf dieses Object so gut richten als auf ein anderes; wir haben die Reflexion auf die Anschauung frei. Das Object, auf welches wir reflectiren, ist deshalb für uns zufällig. Die freie Reflexion äußert sich daher in der zufällig gesetzten Anschauung. Die zufällig gesetzte Anschauung ist die Gegenwart. Erst in der so gesetzten Anschauung, in dieser freien Reflexion, wird uns die eigene Thätigkeit wirklich gegenwärtig: diese Gegenwart ist das Bewußtsein. Die Gegenwart ist charakterisirt durch die zufällig gesetzte Anschauung, durch die Freiheit der Reflexion. Nun aber kann keine Anschauung als zufällig gesetzt werden, ohne zugleich als abhängig von einer anderen Anschauung gesetzt zu sein, die in Rücksicht auf jene als deren nothwendige Voraussetzung gilt, also in einem Zeitpunkt stattfinden muß, welcher der Gegenwart vorhergeht, d. h. in einem vergangenen Moment.

Kein Bewußtsein ohne Freiheit und Identität. Die Freiheit der Reflexion ist nur möglich in der Gegenwart. Aber die Gegenwart selbst ist ein Moment, der nur möglich ist im Zusammenhange mit einem frühern, der ihm vorausgeht. Die Gegenwart des Bewußtseins ist daher nicht möglich ohne Vergangenheit. Oder wie sich Fichte ausdrückt: „es giebt gar keinen ersten Moment des Bewußtseins, sondern nur einen zweiten*)."

Die kantische Vernunftkritik läßt Raum und Zeit als ursprüngliche Vernunftformen gegeben sein. Fichte zeigt, wie das Ich zu diesen Formen kommt, wie sie zum Ich gehören und

*) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 14. b. S. 410.

Digitized by Google

nothwendig aus demselben folgen. Eben darin besteht „das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre“: sie deducirt, was die kantische Kritik voraussetzt; sie löst das Problem, das Kant offen gelassen und Reinhold wohl bemerkt, auch zu lösen die Absicht gehabt, aber nicht wirklich gelöst hatte.

V.

Das Ich als denkende Thätigkeit.

1. Der Verstand.

Das Ich ist Anschauung und Einbildung, productive und reproductive Einbildung. Nur vermöge der (reproductiven) Einbildung wird die Anschauung wirklich im Ich und für dasselbe gesetzt; nur vermöge der Anschauung wird die Empfindung für das Ich; nur vermöge der Empfindung ist das Ich begrenzte, in sich zurückkehrende Thätigkeit, d. h. findet sich das Ich als solches. Oder dasselbe anders ausgedrückt: das Ich ist unbegrenzte Thätigkeit, also soll auch die unbegrenzte Thätigkeit = Ich sein, diese Aufgabe löst die Empfindung; das Ich ist Empfindung, also soll auch die Empfindung = Ich sein, diese Aufgabe löst die Anschauung; das Ich ist Anschauung, also soll auch die Anschauung = Ich sein, diese Aufgabe löst die Einbildung.

Hier fahren wir in derselben Weise fort: die Einbildung soll = Ich sein. Sie ist als solche die in der Anschauung gegenwärtige, auf die Objecte der Anschauung reflectirende, dieselbe nachbildende Thätigkeit. Wie die Anschauung, setzt auch die Einbildung sich ins Unbegrenzte fort. Es kommt darum vermöge der bloßen Einbildung zu keinem bestimmten Product. Ein solches Product zu setzen, muß die Thätigkeit (Anschauung und Einbildung) begrenzt oder ihr Product fixirt werden. Die Begrenzung geschieht durch die Reflexion; diese Reflexion ist durch das Ich

selbst gefordert, denn eine Thätigkeit, auf welche deren Subject nicht reflectirt, ist kein Ich. Soll daher die Einbildung = Ich sein, so muß das Ich auf seine bildende Thätigkeit reflectiren, dieselbe begrenzen, deren Product fixiren.

Dieses Fixiren ist ein Festsetzen und Festhalten. Das Ich macht, daß die Producte der Einbildung feststehen, es bringt sie zum Stehen und macht sie dadurch haltbar und behaltbar: diese Thätigkeit des Fixirens, dieses Vermögen des Festhaltens ist der Verstand. Das im Verstande befestigte Bild ist die wirkliche Vorstellung (Begriff) des Dinges, das gedachte Object*).

2. Die Urtheilskraft.

Das Ich ist sich dieser Vorstellungen als der seinigen bewußt; sie sind die Producte seiner Thätigkeit, die Objecte seiner freien Reflexion. Was das Ich thut, darauf muß es reflectiren. Als Reflexion auf die Einbildung und deren Producte ist es Verstand. Was ist es als Reflexion auf den Verstand und die im Verstande enthaltenen Objecte? Es hat seine Reflexion frei, also kann es auf das bestimmte Object sowohl reflectiren als nicht reflectiren; es kann sowohl auf A als Nicht-A reflectiren, es schwebt zwischen Auffassen und Nichtauffassen und ist in dieser Freiheit zunächst völlig unbestimmte Thätigkeit. Es kann daher zur wirklichen Thätigkeit auch nur durch sich selbst bestimmt werden. Die Freiheit des Reflectirens und Nichtreflectirens wird auf bestimmte Objecte bezogen; auf ein bestimmtes Object nicht reflectiren, heißt davon abstrahiren: so verhält sich das Ich in Rücksicht der Vorstellungen (Verstandesobjecte) reflectirend und

---

*) Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. Deduction der Vorstellung. III. S. 231—234. VII. 241.

Digitized by Google

abstrahirend, Merkmale verbindend und trennend, d. h. urtheilend. Verstand und Urtheilskraft bedingen sich gegenseitig*).

3. Die Vernunft.

Als Urtheilskraft hat das Ich die Freiheit, seine Reflexion auf ein bestimmtes Object zu richten oder davon abzusondern. Es kann von dem bestimmten Object abstrahiren, also kann es auch von jedem bestimmten Object abstrahiren, mithin auch von allen: sein Abstractionsvermögen ist absolut. Das Ich ist Urtheilskraft. Was es ist, muß es für sich sein: es reflectirt auf seine Urtheilskraft. Indem es auf dieselbe reflectirt, richtet es sich auf kein bestimmtes Object, abstrahirt es von allen, wird es sich also seines absoluten Abstractionsvermögens bewußt.

Dadurch wird es sich bewußt, daß es sich von allen Objecten absondern kann, daß also kein Object zu seinem Wesen gehört als etwas davon Unabtrennbares; es wird sich mithin seines ursprünglichen und reinen Wesens bewußt: das Ich in dieser seiner unbedingten und reinen Subjectivität ist die Vernunft, das Bewußtsein derselben ist das Selbstbewußtsein. Das absolute Abstractionsvermögen ist daher die Quelle, aus welcher das Selbstbewußtsein entspringt. Je mächtiger dieses Vermögen ist, je weiter es um sich greift und das Ich von immer mehr Objecten frei macht, um so mehr nähert sich das empirische Selbstbewußtsein dem reinen. Man kann diese mit der Macht des Abstractionsvermögens zunehmende Freiheit des Selbstbewußtseins verfolgen „vom Kinde, das zum erstenmale seine Wiege verläßt, bis zum popularen Philosophen, der noch materielle Ideen-Bilder annimmt und nach dem Sitze der Seele fragt," und von diesem hinauf bis zur Wissenschaftslehre**).

*) Ebendaselbst. VIII. S. 241—43.

**) Ebendaselbst. IX. S. 243—45.

Digitized by Google

VI.

Summe und Schluß der theoretischen Wissenschaftslehre.

Ist nun das Ich seiner völligen Freiheit von den Objecten sich bewußt, so ist ihm auch klar, daß es durch nichts bestimmt werden kann als durch sich selbst, daß es nur mit sich selbst in Wechselwirkung steht; daß also, wenn es durch ein Object bestimmt wird, es sich dazu selbst bestimmt oder „sich selbst gesetzt hat als bestimmt durch das Nicht-Ich". Dieß aber war der Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre. Dieser Grundsatz ist jetzt für das Ich geworden: das Ich ist nicht bloß theoretisch, sondern weiß und erkennt sich als den Grund seines theoretischen Verhaltens. Damit hat die theoretische Wissenschaftslehre den ihr vorgezeichneten Lauf beschlossen und ihre Aufgabe gelöst.

Der Gang war einfach und naturgemäß. Das Ich mußte thätig sein, es mußte auf seine Thätigkeit reflectiren und dadurch eine neue Thätigkeit hervorbringen, auf die es wieder reflectiren mußte. Jede dieser Reflexionen war eine Erhebung. Es reflectirt seine ursprüngliche Thätigkeit und findet sich selbst als begrenzt; es reflectirt auf seine Empfindung und erhebt sich zur Anschauung, es reflectirt auf seine Anschauung und bildet, was es anschaut (reproductive Einbildung); es reflectirt auf seine Einbildung und versteht, was es bildet (Verstand); es reflectirt auf seine Vorstellungen und urtheilt, was es vorstellt; endlich es reflectirt auf sein Urtheilsvermögen und erfaßt sich als die Macht, von allen Objecten abstrahiren zu können: als reine Subjectivität, als das Ich, das nur durch sich selbst bestimmt wird.

Digitized by Google

Siebentes Capitel.

Grundlegung der praktischen Wissenschaftslehre. Das praktische Grundvermögen. Verhältniß des theoretischen und praktischen Ich.

I.
Das Streben.

1. Das neue Problem. Die Begründung des theoretischen Ich.

Die theoretische Wissenschaftslehre hat gezeigt, wie sich das Ich als vorstellendes Wesen (Intelligenz) entwickelt und in nothwendigem Fortschritte bis zu der Einsicht erhebt, welche der Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre ausspricht. Es erkennt sich als das unabhängige Ich, das nur mit sich selbst in Wechselwirkung steht und nur durch sich selbst bestimmt wird. Wenn sich dieses Ich noch zu einem Nicht=Ich verhält, so kann es sich dazu nur bestimmend verhalten: es kann sich nur setzen als bestimmend das Nicht=Ich. Hier ist der Uebergang zu dem Grundsatz der praktischen Wissenschaftslehre. So wie die theoretische Wissenschaftslehre ihre Aufgabe gelöst hat, eröffnet sich die der praktischen *).

*) Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. III Theil. Grundl. der Wissenschaft des Praktischen. §. 5. II Lehrsatz. S. 246—247.

Digitized by Google

Nun aber ist in der theoretischen Wissenschaftslehre selbst ein Problem zurückgeblieben, das in ihrem Gebiete nicht aufgelöst werden konnte, und dessen Lösung wir von der tiefer gehenden Einsicht der praktischen Wissenschaftslehre erwarten. Das theoretische Ich nämlich beruht in seinem ganzen Umfange auf einer Voraussetzung, die als solche niemals Gegenstand für das theoretische Ich werden, also niemals in dessen Bewußtsein eintreten kann. Jenes absolute Abstractionsvermögen, welches dem Ich seine Unabhängigkeit von allen Objecten klar macht, ist bedingt durch die Reflexion auf die Urtheilskraft, welche selbst durch den Verstand bedingt ist, wie dieser durch die Einbildung und Anschauung, wie diese durch die Empfindung, welche letztere eben darin besteht, daß sich das Ich begrenzt findet. Für das theoretische Ich ist diese Grenze gegeben. Es ist für das theoretische Ich vollkommen unmöglich, diejenige Thätigkeit, welche Anschauung und Empfindung erzeugt, sich gegenständlich zu machen oder in sein Bewußtsein zu erheben; es ist darum unmöglich, weil dem theoretischen Ich das Bewußtsein der eigenen Thätigkeit erst entsteht in der Reflexion auf die davon unterschiedene und ihr entgegengesetzte Thätigkeit des Objects oder des (angeschauten) Nicht-Ich. Für das theoretische Ich ist seine Begrenzung eine ursprüngliche (nicht durch eigene Thätigkeit erzeugte) Thatsache, eine feste, unauflösliche, undurchdringliche Voraussetzung, eine in ihm durch das Nicht-Ich gesetzte Schranke.

2. Der Anstoß.

Setzen wir das Ich unter die Bedingung der Schranke, lassen wir ihm ein begrenzendes Nicht-Ich entgegengesetzt sein, so folgt von hier aus alles mit der Nothwendigkeit, welche die theoretische Wissenschaftslehre dargethan hat: so ist das Ich noth-

Digitized by Google

wendig Intelligenz, so folgt aus den Gesetzen der Intelligenz nothwendig die Art und Weise, wie das Nicht-Ich aufgefaßt und vorgestellt wird. Alle Bestimmungen des Nicht-Ich, sofern es Object des Ich ist, sind durch die Intelligenz gegeben, aber das Nicht-Ich selbst ist (für die Intelligenz) nicht durch dieselbe gegeben. Was aber ist das Nicht-Ich nach Abzug aller dieser Bestimmungen, die sich aus der Intelligenz erklären? Es ist nur etwas das Ich Begrenzendes oder, genauer gesagt, etwas, wodurch das Ich genöthigt wird, sich zu begrenzen und seine Thätigkeit zu hemmen: es ist die Bedingung, unter welcher jene Einschränkung stattfindet. Meine Thätigkeit wird gehemmt, indem sie einem Anstoß begegnet, der sie zurücktreibt. Das Nicht-Ich ist dieser „Anstoß", nichts anderes. Lasset das Ich in seiner Thätigkeit einem Anstoß begegnen, und es wird nothwendig Intelligenz mit allem, was daraus folgt; es wird jenes theoretische Ich, dessen Entwicklung und Umfang die theoretische Wissenschaftslehre ausgemessen hat. Aber woher dieser Anstoß? Er ist für das theoretische Ich unerklärlich. Darum ist die Frage: woher der Anstoß? für das theoretische Ich unauflöslich. Und doch ist sie nothwendig, denn sonst bleibt das theoretische Ich selbst seiner ganzen Voraussetzung nach unbegreiflich*).

3. Deduction des Anstoßes.

Hier also ist das nächste aufzulösende Problem: die Deduction jenes Anstoßes. Er ist aus dem theoretischen Ich nicht abzuleiten; er wird also (wenn überhaupt) nur aus dem praktischen Ich abgeleitet werden können. Sollte uns nun das praktische Ich wirklich jenen Anstoß erklären, so würde es in der That den Erklärungsgrund des theoretischen Ich ausmachen, und dann wäre

*) Ebendaselbst. III Theil. §. 5. I. S. 248 flgd.

die praktische Vernunft, was sie unter dem Gesichtspunkt der kritischen Philosophie sein soll, der bewiesene Grund der theoretischen.

Wir machen zuvörderst die Aufgabe deutlich, indem wir sie in die Formel der Wissenschaftslehre bringen. Das Ich als Intelligenz ist von etwas außer sich abhängig; das Ich als solches (das absolute Ich) ist von nichts außer sich abhängig: also ist ein Widerstreit zwischen dem absoluten Ich und dem Ich als Intelligenz. Dieser Widerspruch ist zu lösen.

4. Das absolute Ich und die Intelligenz.

Das Ich als Intelligenz kann nicht aufgehoben werden, sondern nur die Bedingung, welche das Ich als Intelligenz von etwas Anderem abhängig macht. Die Intelligenz ist die alleinige Ursache ihrer so bestimmten Vorstellungen; daß es aber überhaupt Intelligenz und Vorstellungen giebt, ist bewirkt durch einen Anstoß, der von etwas außer dem Ich, von einem Nicht-Ich ausgeht. In dieser Rücksicht ist das Nicht-Ich die Ursache der Intelligenz und der Vorstellungen überhaupt. Hier ist der Punkt, der den Widerspruch ausmacht, denn in dieser Bedeutung des Nicht-Ich liegt jene Abhängigkeit der Intelligenz, welche dem absoluten Ich widerstreitet. Könnte nun das absolute Ich selbst die Ursache des Nicht-Ich sein (sofern dieses die Ursache der Vorstellungen überhaupt ist), so würde es dadurch mittelbar die Ursache der Intelligenz sein; das Ich als Intelligenz wäre von nichts abhängig als von dem Ich selbst, und damit wäre jener Widerstreit gelöst*).

5. Das setzende und entgegensetzende Ich.

Wie aber kann das absolute Ich Ursache des Nicht-Ich sein? Dieses ist dem Ich entgegengesetzt. Wenn das Ich überhaupt ent-

*) Ebendaselbst. III. §. 5. I. S. 251.

Digitized by Google

gegensetzt, so kann das Product dieser seiner Thätigkeit nur ein ihm Entgegengesetztes sein d. h. Nicht-Ich. Das entgegensetzende Ich ist offenbar die Ursache des Nicht-Ich, mithin faßt sich die Frage in die Formel: wie kann das absolute Ich entgegensetzen?

Das Ich setzt sich selbst; darin besteht seine Thätigkeit, sein Wesen. Wenn es außer dieser absoluten Thätigkeit im Ich noch eine andere giebt, so kann diese nur bestehen im Entgegensetzen oder im Setzen des Nicht-Ich. Die Frage heißt also: giebt es außer der absoluten Thätigkeit des Ich noch eine andere? Jede andere Thätigkeit muß eine der absoluten entgegengesetzte, also eine Einschränkung derselben sein. Das Ich schränkt sich ein = es setzt entgegen = es setzt ein Nicht-Ich*).

6. Reine und objective Thätigkeit.

Das Ich muß daher zwei einander entgegengesetzte Thätigkeiten in sich setzen, es muß der Grund beider sein, um Ursache des Nicht-Ich sein zu können. Wie aber kann das Ich eine solche Einheit entgegengesetzter Bestimmungen sein, ohne durch diesen Widerspruch sich selbst aufzuheben?

Die eine der beiden Thätigkeiten ist setzend, die andere entgegensetzend; jene ist unendlich und unbeschränkt, diese ist endlich und beschränkt. Die unendliche Thätigkeit bezieht sich allein auf das Ich selbst, sie ist in sich zurückgehende, durch nichts gehemmte, reine Thätigkeit, die endliche dagegen ist entgegengesetzt, also ist auch ihr etwas entgegengesetzt, sie hat einen Widerstand, der sie einschränkt, einen Gegenstand (im genauen Sinne des Worts), auf den sie sich bezieht, sie ist insofern objectiv. Die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten verhalten sich demnach als unendliche

*) Ebendaselbst. III. §. 5. I. S. 253.

Digitized by Google

und endliche, in sich zurückgehende und von außen beschränkte, *reine* und *objective Thätigkeit*. Die Frage heißt: wie können reine und objective Thätigkeit im Ich eine und dieselbe sein *)?

7. Das unendliche Streben.

(Das absolute und theoretische Ich.)

Wenn es eine Thätigkeit giebt, in welcher unendliche und endliche, reine und objective Thätigkeit wirklich eines sind, so würde darin das absolute und intelligente Ich vereinigt und der Widerspruch beider gelöst sein. Die unendliche Thätigkeit ist unbeschränkt, die endliche ist beschränkt; soll die Thätigkeit beides zugleich sein, so muß sie über die Schranke und zwar über *jede* hinausgehen; sie wird gehemmt, aber stellt sich aus jeder Hemmung wieder her, die Unendlichkeit ist nicht ihr Zustand, sondern ihr Ziel, d. h. sie strebt ins Unendliche, sie ist *unendliches Streben* oder strebt unendlich zu sein **).

Sobald das absolute Ich gleichgesetzt wird dem absoluten Streben, haben wir die Lösung der Aufgabe. Es giebt kein Streben ohne Hemmung, ohne Ueberwindung eines Widerstandes, ohne daß ihm etwas widerstrebt: also kein Streben ohne Widerstreben, ohne Widerstand, ohne Gegenstand, ohne Schranke. Ohne Streben kein Object (kein Nicht-Ich), ohne Object kein Ich als Intelligenz, kein theoretisches Ich. Das absolute Ich macht das Streben nothwendig, dieses den Widerstand (Gegenstand), dieser den Anstoß und damit die Intelligenz. Daher gilt der Satz: ohne absolutes Ich kein absolutes Streben, ohne dieses kein Object, kein theoretisches Ich; kurzgesagt: ohne absolu-

*) Ebendaselbst. III. §. 5. II. S. 254—257.

**) Ebendaselbst. III. §. 5. II. S. 258—261. Vgl. S. 266.

Digitized by Google

tes Ich kein theoretisches. So ist das absolute Ich die Bedingung der Möglichkeit des theoretischen. Hier ist der Vereinigungspunkt beider, um den es sich handelt*).

II.

Das praktische Ich.

1. Das Ich als Grund des Strebens.

(Centripetale und centrifugale Richtung.)

Wenn das Ich ins Unendliche strebt und in diesem unendlichen Streben sein Wesen besteht, so ist der Anstoß deducirt, der die Bedingung des theoretischen Ich ausmacht. Also haben wir noch, damit keine Lücke bleibe, aus dem Ich selbst das Streben zu deduciren. Wo ist im Ich der Grund des Strebens?

Das Streben fordert ein Widerstreben, also entgegengesetzte oder verschiedene Thätigkeiten. Wo ist in dem reinen sich selbst gleichen Ich der Grund einer solchen Verschiedenheit, eines solchen Zwiespaltes? Was dem Ich widerstrebt, ist ihm fremdartig; was im Ich ist, kann nicht anders sein als ihm gleichartig. Wo ist in dem reinen Ich etwas, das ihm zugleich fremdartig und gleichartig wäre? Die Thätigkeit eines anderen Wesens kann es nicht sein, denn das Ich ist absolut, es ist = Alles. Mithin kann es nur seine eigene Thätigkeit sein, und jenes Fremdartige kann sich daher nicht auf die Art der Thätigkeit, sondern nur auf deren Richtung beziehen**).

Jene Verschiedenheit in dem reinen Ich, welche das Streben bedingt, kann nur eine Verschiedenheit oder ein Gegensatz in den Richtungen seiner Thätigkeit sein; hier aber giebt es keinen

*) Ebendaselbst. III. §. 5. II. S. 261—262.

**) Ebendaselbst. III. §. 5. II. S. 271—272.

anderen Gegensatz als die Richtung nach außen und die nach innen. Wie folgt ein solcher Gegensatz aus dem Ich selbst?

Das reine Ich ist reine Thätigkeit, in welcher nichts Anderes gesetzt wird als das Ich selbst; die Thätigkeit des Ich bezieht sich nur auf das Ich, sie ist unendliche, in sich zurückgehende Thätigkeit: Fichte charakterisirt diese Thätigkeit durch den Ausdruck „centripetal". Wie aber kann das Ich vermöge seiner Thätigkeit in sich zurückgehen, wenn es nicht aus sich herausgeht? Die centripetale Thätigkeit hat in sich selbst die Voraussetzung der centrifugalen. Soll die Thätigkeit des Ich die Richtung nach innen nehmen, so muß sie die Richtung nach außen haben, denn jene ist ja nur die Umwendung dieser: die Thätigkeit des Ich könnte nicht centripetal sein, wenn sie nicht „centrifugal" wäre*).

Dieser Gegensatz in den Richtungen seiner Thätigkeit folgt einleuchtend aus dem Ich selbst, so einleuchtend, daß wir das Ich in seinem Wesen aufheben würden, wenn wir eine jener beiden Richtungen seiner Thätigkeit verneinen wollten. Was das Ich ist, ist es für sich. Es ist, was es thut. Es ist, was es ist, für sich, indem es (nicht bloß thätig ist, sondern) auf seine Thätigkeit reflectirt. Diese Reflexion ist sein Gesetz. Erst durch sie wird die Thätigkeit des Ich = Ich. Die Reflexion ist nach innen gerichtete Thätigkeit; sie giebt der Thätigkeit die Richtung nach innen, sie ist zurückgetriebene, begrenzte Thätigkeit. Die Thätigkeit, welche reflectirt wird oder auf welche die Reflexion geschieht, ist also nothwendig nach außen gerichtete, centrifugale, unbegrenzte Thätigkeit.

Also muß auf die unendliche Thätigkeit des Ich durch die Reflexion ein Anstoß geschehen, sie muß gehemmt, sie darf durch

*) Ebendaselbst. III. §. 5. II. S 273—274.

Digitized by Google

diese Hemmung nicht vernichtet werden, sie muß also über die Schranke hinausgehen, über jede Schranke, d. h. sie muß ins Unendliche streben. Mithin liegt der Grund des Strebens in der Reflexion, und deren Bedingung in der unendlichen Thätigkeit, welche kein Ich wäre, wenn sie nicht reflectirt, zurückgetrieben, gehemmt würde*).

2. Die Idee des absoluten Ich.

Das Ich ist nur für sich oder, was dasselbe heißt, es ist nur Ich vermöge der Reflexion. Die Tendenz zur Reflexion ist eines mit seinem Wesen. Diese Tendenz zu befriedigen, muß das Ich aus sich herausgehen und damit aufhören, nur in sich zu sein; es muß auf diese seine (nach außen gerichtete) Thätigkeit reflectiren und sie dadurch begrenzen, es muß über diese seine Schranke hinausgehen und zwar ins Unendliche. Also ist die Unendlichkeit nicht sein Zustand, sondern sein Ziel, seine Aufgabe, sein Streben. Es ist nicht, sondern soll unendlich sein. Wir haben demnach das Ich, für welches das absolute Ich nicht Zustand ist, auch nicht Gegenstand, sondern Idee, nicht ein Seiendes, sondern ein sein Sollendes: das Ich, welches seine Unendlichkeit nicht genießt, sondern erstrebt, nicht hat, sondern zum Zweck hat.

Das absolute Ich ist absolut; das Ich mit der Idee des absoluten Ich ist nicht unendlich, sondern soll es sein. Dieses Ich ist daher von dem absoluten zu unterscheiden. Die Idee ist ein unendliches Object, also kein endliches, wirkliches, reales. Das Ich mit dem realen Object ist theoretisch, das Ich mit dem unendlichen oder idealen Object ist daher von dem theoretischen wohl zu unterscheiden: es ist weder absolutes noch theoretisches Ich, es

*) Ebendaselbst. III. §. 5. II. S. 274—276.

Digitized by Google

ist das ins Unendliche strebende, darum nach außen thätige, praktische Ich.

3. Vereinigung des absoluten, praktischen und theoretischen Ich.

Für das Ich ist die Unendlichkeit Zweck, Aufgabe, Streben, Wille. Absolut sein heißt hier absolut sein wollen d. h. praktisch sein. Das Ich kann nur absolut sein, indem es praktisch ist (d. h. ins Unendliche strebt oder das absolute Ich zum Ziel hat); es kann nur praktisch sein (streben), wenn es auf einen Widerstand stößt, auf einen Gegenstand, auf eine Schranke, die es zu überwinden hat, und welche selbst in dem Ich die theoretische Thätigkeit nothwendig bedingt. Also kein absolutes Ich, kein praktisches. Was das Ich praktisch macht, ist die Idee des absoluten Ich. Kein praktisches Ich, kein theoretisches. Was das Ich theoretisch macht, ist der Anstoß, der Widerstand (Gegenstand), den das praktische fordert: hier ist der Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen und intelligenten Wesen des Ich *).

4. Die reale und ideale Reihe.

Kein praktisches Ich, kein theoretisches und umgekehrt. Giebt es kein theoretisches Ich, kein Object für das Ich, so giebt es auch keinen Anstoß, keinen Widerstand für sein Streben, also kein Streben ins Unendliche, kein Handeln, kein praktisches Ich. Das praktische und theoretische Ich verhalten sich, wie Zweck und Mittel; das theoretische ist das Mittel des praktischen: um praktisch sein zu können, muß das Ich theoretisch sein.

Das Ich muß auf sich selbst reflectiren. Es selbst ist Thätigkeit, unendliche Thätigkeit, (vermöge der Reflexion) unend-

*) Ebendaselbst. III. §. 5. II. S. 277.

Digitized by Google

liches Streben, welches die Schranke einschließt. Das Ich reflectirt auf seine Schranke: so ist es theoretisch; es reflectirt auf seine Unendlichkeit, es macht diese zu seinem Ziel oder das absolute Ich zu seiner Idee: so ist es praktisch. Dort entsteht die Reihe des **Wirklichen** (dessen, was **ist**), hier die Reihe des **Idealen** (dessen was sein **soll**)*).

5. Charakteristik der Wissenschaftslehre.

(Idealismus, Realismus, praktischer Idealismus, absoluter Idealismus.)

Hier können wir deutlich sehen, wie mit dem Fortschritt ihrer Probleme und deren immer tiefer dringenden Lösung auch der Charakter der Wissenschaftslehre sich immer bestimmter ausprägt und die Namen rechtfertigt, die Fichte zur Bezeichnung seiner Lehre gebraucht hat. Die erste Frage hieß: woher unsere nothwendigen Vorstellungen? Die Antwort der Wissenschaftslehre war: sie folgen allein aus der Intelligenz, deren nothwendige Handlungen sie sind. In dieser Rücksicht ist und nennt sich die Wissenschaftslehre „Idealismus". Aber woher die Intelligenz? So lautet die zweite Frage. Sie ist bedingt durch etwas außer ihr, sie hat eine Voraussetzung, die sich aus dem theoretischen Ich nicht erklärt; ist die Intelligenz Idealgrund, so ist jenes etwas außer ihr Realgrund: die Begründung der Intelligenz aus einem Realgrunde (Nicht-Ich) ist „Realismus", und als solchen charakterisirt sich hier die Wissenschaftslehre. Woher aber jener Realgrund, jenes die Intelligenz bedingende Nicht-Ich? So lautet die dritte Frage. Offenbar kann es nur gesetzt sein durch das Ich selbst. Wenn also das Nicht-Ich in Rücksicht auf die Intelligenz als Realgrund gilt, so ist das Ich (nicht theoretische Ich) in Rücksicht auf das Nicht-Ich dessen Idealgrund:

*) Ebendaselbst. S. 277.

so erscheint die Wissenschaftslehre als Realismus oder Idealismus, je nachdem man das Nicht-Ich betrachtet; sie ist beides zugleich, sie ist und nennt sich deßhalb „Real-Idealismus oder Ideal-Realismus“. Aber welches Ich ist der Grund des Nicht-Ich? Nicht das theoretische Ich, sondern das ins Unendliche strebende d. h. praktische Ich: hier haben wir den „praktischen Idealismus“, als welchen die Wissenschaftslehre sich bezeichnet. Endlich die letzte Frage. Wodurch ist das Ich praktisch? Was setzt das Ich in die Thätigkeit des unendlichen Strebens? Die Idee des absoluten Ich! So wird die Wissenschaftslehre in der Erklärung und Begründung des praktischen Ich „absoluter Idealismus“. Sie ist Idealismus, indem sie unsere nothwendigen Vorstellungen durch die Intelligenz begründet; sie ist Realismus, indem sie die Intelligenz selbst durch das Nicht-Ich begründet; sie ist praktischer Idealismus, indem sie das Nicht-Ich aus dem praktischen Ich begründet; sie ist endlich absoluter Idealismus, indem sie das praktische Ich aus dem absoluten begründet.

6. Der titanische Charakter des fichte'schen Ich.

Thätigkeit des Ich und Streben sind identisch. So wenig die Thätigkeit des Ich aufgehoben werden kann, so wenig das Streben. Würde das Ziel des Strebens erreicht, so würde in diesem Punkte das Streben aufhören, so wäre die Thätigkeit vollendet, so wäre keine Thätigkeit, also kein Ich mehr. Das Streben ist darum nothwendig unendlich, unaufhörlich; also bleibt auch das Widerstreben, der Gegenstand, das theoretische Ich. So wenig das Ich je aufhören kann praktisch zu sein, so wenig kann es je aufhören theoretisch zu sein. Man hat das fichte'sche Ich titanisch, faustisch genannt; der Ausdruck darf gelten, wenn man dabei an das Ich denkt, das ins Unendliche

Digitized by Google

strebt und dieses unendliche Streben sich zum Gesetze macht. Das ist der ausgesprochene Grundzug des göthe'schen Faust: „Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen, so sei es gleich um mich gethan!"

7. Streben und Einbildung.

Die Grundform des theoretischen Ich ist die Einbildung, die Grundform des praktischen ist das Streben. Kein Streben ohne Gegenstand; kein Gegenstand für uns ohne Einbildung. Kein Streben ohne Ziel jenseits der Schranke, jenseits des Gegenstandes, jenseits der Anschauung; keine Vorstellung dieses Zieles ohne die schaffende, über die Anschauung hinausgehende Einbildungskraft. „Von diesem Vermögen," sagt Fichte, „hängt es ab, ob man mit oder ohne Geist philosophirt. Die Wissenschaftslehre ist von der Art, daß sie durch den bloßen Buchstaben gar nicht, sondern daß sie lediglich durch den Geist sich mittheilen läßt; weil ihre Grundideen in jedem, der sie studirt, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen, Einbildungskraft aber nicht anders als durch Einbildungskraft aufgefaßt werden kann*)."

III.

Das System der Triebe.

1. Streben, Widerstreben, Gleichgewicht.

Wir haben jetzt die Grundform des praktischen Ich näher zu bestimmen. Ist das Ich gleich dem unendlichen Streben, so ist auch das unendliche Streben gleich Ich; kann das Ich nicht aufhören zu streben, so kann auch das Streben nicht aufhören, ein Ich zu sein. Was das Ich ist, ist es für sich; es muß sich

*) Ebendaselbst. III. §. 5. II. S. 284.

Digitized by Google

setzen, als das, was es ist: dieser Grundsatz aller Wissenschaftslehre ist anzuwenden auf das unendliche Streben.

Kein Streben ohne Gegenstreben; kein Widerstand, kein Streben. Setzen wir, daß der Widerstand das Streben aufhebt, so wäre kein Streben mehr; setzen wir, daß umgekehrt das Streben den Widerstand aufhebt, so wäre auch kein Streben mehr. Das Streben soll sein. Also dürfen Streben und Gegenstreben einander gegenseitig nicht aufheben, sondern müssen sich das Gleichgewicht halten: „im Streben des Ich wird zugleich ein Gegenstreben des Nicht-Ich gesetzt, welches dem ersteren das Gleichgewicht halte*).“

2. Das Streben als Trieb. Das Ich als Gefühl des Triebes.

(Kraftgefühl.)

Das Ich findet demnach sein Streben begrenzt oder, genauer gesagt, es findet sich in seinem Streben begrenzt. Darin liegt zweierlei: es findet sich 1) als strebend und 2) als begrenzt. Streben und Widerstreben halten einander das Gleichgewicht, sie hemmen sich gegenseitig, aber keines von beiden ist die Wirkung des anderen. Das Streben ist nicht von außen, sondern bloß durch das Ich selbst gesetzt, es wirkt nicht nach außen, sondern nach innen, es ist sowohl in seinem Ursprung als in seiner Wirkungsart durchaus subjectiv: dieses subjective Streben nennen wir **Trieb**. Das Ich findet sich begrenzt d. h. es fühlt, es fühlt seine Grenze, es stößt auf einen Widerstand, der sich in ihm als Gefühl des Zwanges oder des Nichtkönnens äußert**).

Das Ich findet sein Streben begrenzt, d. h. es ist sowohl

*) Ebendaselbst. III. §. 6. Dritter Lehrsatz. S. 285 flgd.

**) Ebendaselbst. III. §. 7. Vierter Lehrsatz. S. 287—289.

Digitized by Google

Trieb als Gefühl, es ist beides zugleich: es fühlt sich als Trieb oder es fühlt sich getrieben. Trieb ist Streben aus eigenem Vermögen, aus eigener innerer Kraft, Gefühl des Triebes ist Kraftgefühl: dieses Kraftgefühl ist das Princip alles Lebens (noch nicht des Bewußtseins), es macht die Grenzscheide zwischen Leben und Nicht-Leben*).

3. Der Trieb als Reflexionstrieb.

(Vorstellungstrieb. Fichte und Schopenhauer.)

Der Trieb entspringt nur aus dem Ich und bezieht sich zunächst auch nur auf dieses: es ist der Trieb zum Ich. Nun ist das Wesen des Ich, daß es für sich ist, und es kann nur für sich sein, indem es (auf sich) reflectirt. Der Trieb des Ich, der nichts anderes sein kann als der Trieb zum Ich, ist darum nothwendig Reflexionstrieb. Aber die Reflexion fordert Begrenzung und diese fordert ein Begrenzendes. Was das Ich begrenzt, ist (für dasselbe) Object. Die Reflexion braucht ein Object, der Reflexionstrieb ist daher nothwendig Trieb nach einem Object; nun kann ein solches für das Ich nur gesetzt werden durch die ideale Thätigkeit des Vorstellens: der Trieb nach einem Object ist daher nothwendig Vorstellungstrieb**).

Das Ich ist Streben, es ist als Streben Trieb und zwar nothwendig Vorstellungstrieb: dieser Trieb ist es, der das Ich zur Intelligenz macht. Wie der Trieb oder das Kraftgefühl die Grenze bezeichnet zwischen Leben und Nichtleben, so bezeichnet der Vorstellungstrieb die Grenze zwischen Intelligenz und Nicht-Intelligenz. Die Intelligenz ist bedingt durch den Trieb, das

*) Ebendaselbst. III. §. 8. Fünfter Lehrsatz. I. a. S. 292. III. S. 296. V. S. 297. Vgl. §. 9. Sechster Lehrsatz. I. 1. S. 298.

**) Ebendaselbst. III. §. 8. S. 291—294.

Digitized by Google

System unserer Vorstellungen ist abhängig von unserem Triebe (Willen). Es ist der Trieb, der die Intelligenz macht; es ist der Trieb, der sie steigert; der Erhöhung des Triebes folgt die Erhöhung der Einsicht: hier haben wir die Unterordnung der theoretischen Gesetze unter die praktischen, unter das *eine* praktische Gesetz, und damit ein System, welches Einheit und Zusammenhang in den ganzen Menschen bringt. Dieses System zerstört von Grund aus den Determinismus und Fatalismus, der unser Wollen und Handeln abhängig macht von unseren Vorstellungen *). Wie der Verstand, so der Wille: sagt Spinoza. Wie der Wille, so der Verstand; wie der Trieb, so die Intelligenz: sagt Fichte, und nach ihm hat diesen Satz niemand nachdrücklicher behauptet als Schopenhauer, der es aber vorzieht, die Wissenschaftslehre in Schatten zu stellen, um nicht selbst im Schatten der Wissenschaftslehre zu stehen.

4. Realität und Gefühl (Glaube).

(Fichte und Jacobi.)

Der Trieb will Objecte haben, er will vorstellen. Aber die vorstellende (ideale) Thätigkeit überhaupt ist bedingt durch die Begrenzung der realen, d. h. dadurch, daß die ursprüngliche Thätigkeit des Ich einen Anstoß erfährt, der von etwas außer der Intelligenz (Nicht-Ich) ausgeht. Das Ich findet sich begrenzt, es fühlt sich. Nur unter der Bedingung dieses Gefühls ist das Vorstellen überhaupt, also auch der Vorstellungstrieb möglich: kein Gefühl, keine Begrenzung, kein Widerstand, kein Streben, kein Trieb.

Wir nennen die Bedingung, unter welcher die Intelligenz oder die ideale Thätigkeit des Ich überhaupt stattfindet, den Real-

*) Ebendaselbst. III. §. 8. II. S. 294—295.

Digitized by Google

grund desselben oder die Realität als solche: diese auf das Ich bezogene Realität ist dessen Begrenzung, die auf das Ich bezogene Begrenzung oder die Begrenzung als Ich ist das Gefühl, das Ich findet sich begrenzt, d. h. es fühlt. Was es fühlt, ist nur sein eigener Zustand, es fühlt sich selbst, es ist zugleich fühlend und gefühlt. Es fühlt sich als begrenzt, als gehemmt, als begrenzt durch etwas, das ihm Widerstand entgegensetzt; sein Selbstgefühl ist oder äußert sich daher als Gefühl des Zwanges oder des Nichtkönnens. Das Ich, in dem es fühlt, reflectirt nicht auf sein Fühlen, es erscheint sich darum nicht als thätig, sondern bloß als leidend; das Gefühlte ist für das fühlende Ich nicht das Ich selbst, sondern das, wodurch es begrenzt wird: die Realität des Dinges. „Daher scheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, da doch nur das Ich gefühlt wird." „Hier liegt der Grund aller Realität." Realität (etwas außer der Vorstellung) ist für das Ich nur möglich durch eine Thätigkeit, in welcher die Reflexion auf dieselbe ausgeschlossen ist und nothwendig ausgeschlossen sein muß, d. h. durch eine Thätigkeit, deren sich das Ich als solcher nicht bewußt ist noch bewußt werden kann. Diese Thätigkeit ist das Gefühl. Daher ist für das Ich nur auf Grund des Gefühls Realität möglich; was wir aber nur im Gefühl erfassen, das wird nicht gewußt, sondern geglaubt: daher kann die Realität überhaupt nur geglaubt werden, oder, wie Fichte sich ausdrückt: „an Realität überhaupt, sowohl die des Ich als des Nicht-Ich, findet lediglich ein Glaube statt *)." Hier ist der Berührungspunkt zwischen Fichte und Jacobi.

5. Productionstrieb. Bedürfniß.

Das Ich ist Trieb, Trieb zur Reflexion, zur Vorstellung. Aber

*) Ebendaselbst. III. §. 9. Sechster Lehrsatz. II. 5. S. 301.

Digitized by Google

die Vorstellung überhaupt ist bedingt durch etwas Reales, das ihr zu Grunde liegt. Also ist der Trieb nothwendig Trieb zur Realität, das ist der Trieb, etwas außer dem Ich hervorzubringen: Productionstrieb. Der Trieb ist Streben, das Streben ist durch das Widerstreben im Gleichgewicht gehalten, es kann das Widerstreben nicht fortschaffen; es kann außer sich nichts hervorbringen, es hat außer sich keine Causalität. Mithin ist der Productionstrieb ein Streben ohne Wirkung, ein Wollen und Nichtkönnen, ein Sehnen, das als Bedürfniß, als Ohnmacht, Mißbehagen, Leere gefühlt wird: das Ich fühlt einen Productionstrieb, d. h. es fühlt ein Sehnen nach etwas Realem oder es fühlt sich bedürftig*).

Das Gefühl des Sehnens und das Gefühl des Zwanges sind in dem Ich zugleich vorhanden; sie müssen vereinigt werden. Das Gefühl des Sehnens (Productionstrieb) fordert die Thätigkeit nach außen, das Ich soll etwas außer sich hervorbringen, es soll bestimmend sein; das Gefühl des Zwanges (Nichtkönnens) dagegen setzt dieser Thätigkeit die unübersteigliche Schranke. Wie ist die Vereinigung möglich?

6. Bestimmungstrieb.

Streben und Widerstreben bleiben im Gleichgewicht, dieses Gleichgewicht ist nicht aufzuheben, es ist die nicht fortzuschaffende, gegebene Realität, der vorhandene, alle Thätigkeit und alles Streben bedingende Stoff. Das Ich kann diesen Stoff weder hervorbringen noch vernichten; sein Productionstrieb kann sich daher nicht auf den Stoff als solchen, sondern nur auf eine Bestimmung desselben beziehen, auf eine Modification dieser Bestimmung: der Productionstrieb äußert sich daher nothwendig als Bestimmungstrieb**).

*) Ebendas. III. §. 10. Siebenter Lehrs. Nr. 1—4. S. 301—303.

**) Ebendas. III. §. 10. Nr. 16. S. 307.

Digitized by Google

Wie muß dieser Trieb handeln? Wenn seine Handlungsweise die Realität selbst, das wirkliche Ding, bestimmen könnte, so würde der Trieb Causalität außer sich haben, er würde dann nicht begrenzt, also nicht verbunden sein mit einem Gefühl des Zwanges, des Nichtkönnens, des Sehnens; es würde dann mit dem Gefühl des Zwanges das Gefühl überhaupt und mit diesem die Bedingung des Lebens, der Intelligenz, des geistigen Daseins, also das Ich selbst aufgehoben sein*).

So nothwendig das Ich selbst ist, so nothwendig ist der Bestimmungstrieb begrenzt. Seine Handlungsweise geht nicht auf das Ding selbst, sondern auf das Ich, sie besteht in der idealen Thätigkeit; was sie hervorbringt, sind ideale Modificationen d. h. Bestimmungen im Ich, welche nothwendig gesetzt und nach dem uns bekannten Gesetze ebenso nothwendig auf das Ding übertragen werden: es sind subjective Bestimmungen, die sich in objective verwandeln. So äußert sich der Bestimmungstrieb im Bilden und Nachbilden**).

7. Trieb nach Wechsel.

In dieser Handlungsweise bleibt der Bestimmungstrieb vermöge seiner Schranke (Gefühl des Zwanges) an das Object gebunden, er bleibt in seinen Handlungen durch die Beschaffenheit der Dinge selbst beschränkt; sein Productionsbedürfniß bleibt unbefriedigt. Da er das Object selbst nicht hervorbringen kann, so will er das gegebene wenigstens bestimmen und verändern; da er die wirklichen Beschaffenheiten der Dinge selbst nicht verändern kann, so will er wenigstens ihre Vorstellungen verändern, d. h. er will mit den Objecten wechseln. Der Productions-

*) Ebendaselbst. III. §. 10. Nr. 19. S. 308.

**) Ebendaselbst. III. §. 10. Nr. 21. S. 313.

Digitized by Google

trieb geht auf Realität, aber auf eine andere als die gegebene, auf eine der gegebenen entgegengesetzte, auf eine nicht gegebene, sondern hervorzubringende: das ist sein ursprüngliches Streben. Nun ist die Realität überhaupt für das Ich nur möglich durch das Gefühl; der Trieb nach einem Wechsel der Objecte ist daher der Trieb nach einem Wechsel oder nach einer Veränderung der Gefühle. Wie sich der Productionstrieb als Bestimmungstrieb äußert, so äußert sich dieser als „Trieb nach Wechsel" *).

Wie aber kann das Ich einen Wechsel oder eine Veränderung der Gefühle in sich setzen? Was das Ich setzt, geschieht durch Reflexion; die Reflexion auf ein Gefühl giebt diesem die Bestimmtheit, macht daraus ein bestimmtes Gefühl, das Gefühl von etwas d. h. Empfindung. Wie aber können verschiedene oder entgegengesetzte Gefühle in eine und dieselbe Reflexion gesetzt werden? Offenbar muß dieß geschehen, wenn das Ich die Veränderung seiner Gefühlszustände in sich erfahren und jenen Trieb nach Wechsel befriedigen soll. Jedes Gefühl ist eine Begrenzung des Ich und dieses muß auf seine Begrenzung reflectiren. Wenn also ein Gefühl durch ein anderes bestimmt und begrenzt wird, so muß das Ich auf beide reflectiren, weil es das eine nicht setzen kann ohne das andere**).

8. Der Trieb nach Befriedigung.

Nun giebt es zwei Gefühle, die zusammengehören, weil sie einander entgegengesetzt sind und nothwendig auf einander hinweisen. In dem ersten Gefühl wird das zweite gesucht als dessen Erfüllung, in diesem wird jenes vorausgesetzt: diese beiden Ge-

---

*) Ebendaselbst. III. §. 10. N. 31. S. 321.

**) Ebendaselbst. III. §. 11. Achter Lehrsatz. Nr. 1—4. S. 322—24.

Digitized by Google

fühle sind Bedürfniß und Befriedigung. Kein Bedürfniß ohne Sehnen nach Befriedigung, keine Befriedigung ohne vorausgesetztes Bedürfniß. In dem Gefühle der Befriedigung ist nothwendig die Beziehung gesetzt auf das Gefühl, das sich nach Befriedigung sehnt, auf das Bedürfniß, welches selbst Gefühl der Nichtbefriedigung war. Das Gefühl der Befriedigung ist nur möglich durch einen Uebergang aus dem Zustande des Bedürfnisses in den der Erfüllung, also durch eine Veränderung im Zustande des Fühlenden, durch eine Gefühlsveränderung. Die Handlung, welche die Befriedigung hervorbringt, entspricht dem Triebe nach Wechsel, dem Bestimmungstriebe, dem Productionstriebe: hier sind Trieb und Handlung in wirklicher Uebereinstimmung, das Gefühl dieser Uebereinstimmung ist daher nothwendig Zustimmung oder Beifall. Das Gefühl der Befriedigung ist von Beifall begleitet; dem Gefühle der Befriedigung entgegengesetzt ist das der Nichtbefriedigung, das bloße Sehnen, in welchem Trieb und Handlung einander widerstreiten, also eine Disharmonie beider stattfindet, deren Gefühl nothwendig von einem Mißfallen begleitet wird.

9. Der Trieb um des Triebes willen.

Der sittliche Trieb.

Wonach das Ich sich sehnt, ist das Gefühl, das es mit seinem Beifall begleitet: das Gefühl der Befriedigung. Worin die Befriedigung besteht, ist die Harmonie zwischen Trieb und Handlung: in dieser Harmonie ist das Ich in Uebereinstimmung mit sich selbst. Der Trieb des Ich kann sich nur beziehen auf das Ich. Was er im Ich wirklich hervorbringen will, ist diese Harmonie zwischen Trieb und Handlung, die völlige Harmonie beider. Was ist das für ein Trieb, der auf diese Harmonie ausgeht?

Digitized by Google

Trieb und Handlung sind dann wirklich eins, wenn die Handlung, welche den Trieb befriedigt, nicht dieses oder jenes Gefühl, nicht dieses oder jenes Object, sondern nichts anderes ist als der Trieb selbst: es ist der durch sich selbst befriedigte Trieb, das durch sich selbst befriedigte Streben, „ein Trieb um des Triebes willen", ein Streben, das nicht dieses oder jenes haben will, sondern seine Befriedigung bloß in sich selbst d. h. nicht im Erfolg, sondern allein im Streben findet. Das ist der absolute Trieb, der kein anderer sein kann als der sittliche, als das praktische Ich selbst.

„So sind die Handlungsweisen des Ich durchlaufen und erschöpft, und das verbürgt die Vollständigkeit unserer Deduction der Haupttriebe des Ich, weil es das System der Triebe abrundet und beschließt. Das Harmonirende, gegenseitig durch sich selbst bestimmte, soll sein Trieb und Handlung. Ein Trieb von der Art wäre ein Trieb, der sich absolut selbst hervorbrächte, ein absoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes willen. Drückt man es als Gesetz aus, so ist ein Gesetz um des Gesetzes willen ein absolutes Gesetz oder der kategorische Imperativ: Du sollst schlechthin! Eine Handlung ist bestimmt und bestimmend zugleich, heißt: es wird gehandelt, weil gehandelt wird und um zu handeln, oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit *)."

Das theoretische Ich bildet ein System nothwendiger Vorstellungen, das praktische Ich bildet ein System nothwendiger Triebe. Beide Systeme beschreiben einen Kreislauf, dessen Anfangs- und Endpunkt das Ich ist. Das Ich mußte gleichgesetzt werden dem unendlichen Streben; das Streben mußte gleichgesetzt werden dem Ich. Wir fassen den ganzen Entwicklungsgang in folgendes Schema:

*) Ebendaselbst. III. §. 11. Nr. 12—13. S. 326—27.

Digitized by Google

Ich = Streben

Trieb

Reflexionstrieb = Vorstellungstrieb

Trieb nach Realität

Productionstrieb
(Sehnen)

Bestimmungstrieb = Trieb nach Wechsel

Trieb nach Befriedigung

Trieb nach Harmonie zwischen
Trieb und Handlung

Absoluter Trieb
(Trieb um des Triebes willen)
(Streben um des Strebens willen)

Sittlicher Trieb

Praktisches Ich.

Hier hat auch die Grundlegung der praktischen und damit die der gesammten Wissenschaftslehre ihren Kreislauf vollendet.

Digitized by Google

Achtes Capitel.

Princip und Grundlegung der Rechtslehre*).

I.

Die Deduction des Rechts.

1. Aufgabe.

Die erste Aufgabe der philosophischen Rechtslehre ist die Ableitung des Rechtsgrundsatzes. Das Recht überhaupt ist kein willkürliches Machwerk, sondern etwas in der menschlichen Natur nothwendig Gegründetes, die philosophische Rechtslehre daher nicht „Formularphilosophie", sondern eine reelle philosophische Wissenschaft, die das Recht nicht als eine willkürliche Formel, sondern als eine nothwendige Setzung betrachtet. In diesem Punkte will Fichte von vornherein seine Rechtstheorie von den gewöhnlichen Lehren des Naturrechts unterschieden haben, die das Recht von der Moral abhängig machen und ein Gebiet dafür in Anspruch nehmen, welches das Sittengesetz frei läßt, nämlich alle Handlungen, die jenes nicht gebietet, nicht verbietet, sondern erlaubt; sie leiten aus dem Sittengesetz ein Erlaubnißgesetz her und bestimmen diesen (von dem Sittengesetz leer gelassenen) der Willkür preisgegebenen Spielraum als das Gebiet des Rechts.

*) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1796). Sämmtl. Werke. II Abth. A. Zur Rechts- u. Sittenlehre. I Band.

So wird das Recht zu etwas willkürlich Gemachtem, zu etwas bloß Formellem*).

Ist das Recht eine nothwendige Handlung (Setzung), so ist es gefordert durch das Selbstbewußtsein, so gehört es zum Ich, und es muß gezeigt werden können, daß ohne dasselbe das Ich selbst nicht möglich wäre. Es muß uns einleuchten als eine Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins: diese Nachweisung ist die Deduction des Rechts, diese Deduction ist die erste Aufgabe der Rechtslehre (als einer „reellen philosophischen Wissenschaft") unter dem Gesichtspunkt der Wissenschaftslehre.

Hier knüpfen wir unsere Entwicklung unmittelbar an den Punkt an, bis zu welchem wir das System geführt hatten. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein ist das praktische Ich; das praktische (strebende) Ich oder der Wille ist, wie sich Fichte ausdrückt, „die innigste Wurzel des Ich", unser Wollen ist das, was wir allein unmittelbar wahrnehmen. Wenn sich nun zeigen ließe, daß zum praktischen Ich eine Handlung nothwendig (als Bedingung derselben) gehört, welche den Rechtsgrundsatz enthält, so wäre dieser deducirt. Dann wäre weiter zu zeigen, daß er anwendbar ist und welche Anwendung er fordert.

2. Die freie Wirksamkeit des Ich.

Das praktische Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich. Die das Nicht-Ich bestimmende Thätigkeit ist der Thätigkeit des Nicht-Ich entgegengesetzt, also ist diese auch ihr entgegengesetzt, sie ist dadurch beschränkt, das praktische Ich mithin vermöge seiner Schranke ein beschränktes oder endliches Vernunftwesen. Die Wirksamkeit des Nicht-Ich ist nothwendig; also ist die derselben entgegengesetzte Wirksamkeit frei, die das Nicht-Ich bestimmende

*) Ebendaselbst. Einleitung S. 1—16.

Digitized by Google

Thätigkeit daher freie Wirksamkeit. Wenn also das praktische Ich sich setzt als bestimmend das Nicht-Ich, so setzt es sich als freie Wirksamkeit oder bestimmt sich zu einer solchen Wirksamkeit d. h. es schreibt sich freie Wirksamkeit zu. Daher der erste Lehrsatz: „ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben*).“

Die freie Wirksamkeit ist begrenzt. Was ihr entgegensteht, ist das Nicht-Ich, das nichts anderes ist als das nothwendige Object d. h. die Weltanschauung des Ich, die Sinnenwelt, die dem Ich als etwas außer ihm erscheint. Diese Sinnenwelt muß dem Ich erscheinen als ihm entgegengesetzt, d. h. in allen Punkten als sein Gegentheil: als etwas Vorhandenes, Gegebenes, Dauerndes, in seinem Bestande (Materie) Unveränderliches, veränderlich nur in seiner Form**).

3. Die Aufforderung. Das Ich außer uns.

Das Selbstbewußtsein ist nur möglich unter der Bedingung, daß sich das vernünftige Wesen eine freie Wirksamkeit zuschreibt; diese freie Wirksamkeit ist nur möglich unter der Bedingung, daß ihr etwas entgegengesetzt wird, ein wirkliches Object, dessen Setzung selbst nur möglich ist in einem bestimmten Moment. Dieser Moment aber setzt einen früheren voraus, der wieder einen früheren voraussetzt und so fort ins Endlose. So ist die Setzung des Objects unmöglich, also auch die der freien Wirksamkeit, also auch das Selbstbewußtsein. Wir finden keinen Moment, dasselbe anzuknüpfen; wir finden für die freie Wirksamkeit keinen Anfang. Hier ist das zu lösende Problem.

So lange freie Wirksamkeit und Object sich gegenseitig vor-

*) Ebendaselbst. Erstes Hauptstück. §. 1. S. 17—23.

**) Ebendaselbst. I. §. 2. Folgesatz. S. 23—29.

Digitized by Google

aussetzen, ist das Problem nicht zu lösen. Wir müssen ein Object haben, welches in uns den Anfang der freien Wirksamkeit macht. Der Anfang der freien Wirksamkeit ist Selbstbestimmung und kann kein anderer sein; also ist ein Object nöthig, welches uns zur Selbstbestimmung bestimmt. Aber zur Selbstbestimmung kann niemand gezwungen werden; der Zwang zur Selbstbestimmung wäre deren Vernichtung, also der vollkommenste Widerspruch. Mithin darf jene Bestimmung zur Selbstbestimmung keine Art der Necessitirung sein. Wir müssen zur Selbstbestimmung auf eine Art bestimmt werden, die jeden Zwang oder jede Nöthigung ausschließt. Nun ist, sobald wir durch ein Nicht-Ich bestimmt werden, das Gefühl des Zwanges in uns unvermeidlich. Mithin muß die Bestimmung, welche wir zwar von außen empfangen, die aber in uns jedes Gefühl des Zwanges ausschließen soll, von einem Wesen ausgehen, welches kein Nicht-Ich ist, also nichts anderes sein kann, als selbst Ich, ein Ich außer uns.

Wir sollen von außen (durch ein Object) bestimmt werden, uns selbst zur freien Wirksamkeit zu bestimmen. Diese Bestimmung darf kein Zwang sein, sie darf sich nur an unseren eigenen Willen richten, sie kann demnach nur eine Aufforderung sein. Es muß mithin Objecte außer uns geben, die uns zur Selbstbestimmung auffordern, oder deren Wirksamkeit sich an unseren Willen richtet. Man kann aber seine Wirksamkeit an ein bestimmtes Vermögen nur dann richten, wenn man eine Vorstellung von diesem Vermögen hat. Eine Wirksamkeit, die sich an den Willen wendet, setzt als ihre Ursache ein Wesen voraus, das eine Vorstellung vom Willen hat. Man kann aber vom Willen nur dann eine Vorstellung haben, wenn man selbst einen hat. Darum kann jene Aufforderung nur von solchen Wesen ausgehen, die selbst Willen und Vorstellung haben, die auf unseren Willen

Digitized by Google

einwirken, indem sie auf ihn einwirken wollen, die ihre Wirkung auf uns beabsichtigen. Die Aufforderung schließt die Absicht ein, die Absicht setzt Willen und Verstand voraus. Kurz gesagt: die Ursache jener Aufforderung kann nur ein vernünftiges Wesen sein, wie wir sind. Das Object außer uns, welches den Anfang unserer freien Wirksamkeit bedingt, indem es uns zur Selbstbestimmung auffordert, muß selbst ein Subject freier Wirksamkeit sein, d. h. ein Ich.

Daher der zweite Lehrsatz: „das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen*)."

4. Das Rechtsverhältniß.

Da jedes Vernunftwesen eine solche Einwirkung fremder Freiheit auf die eigene als nothwendig setzen muß, so wird damit eine gegenseitige Einwirkung freier Wesen auf einander oder eine freie Wechselwirksamkeit als nothwendig d. h. als die Bedingung gesetzt, unter der allein eine Bestimmung zur freien Wirksamkeit, also diese selbst und damit das Selbstbewußtsein möglich ist.

Die freie Wirksamkeit ist bedingt durch die Aufforderung von außen, deren Ursache selbst ein vernünftiges und freies Wesen sein mußte; die Aufforderung zur Selbstbestimmung wendet sich an meinen Willen, an meine Freiheit, sie will mich nicht nöthigen, sie will nur meine Selbstbestimmung wecken: sie gründet sich mithin auf die Anerkennung meiner Freiheit. Daher will der Andere, da er sich zu mir nur auffordernd, nicht zwingend verhält, auch seine eigene Freiheit nicht auf Kosten der meinigen

*) Ebendaselbst. I Hptst. §. 3. Zweiter Lehrsatz. S. 30—40.

Digitized by Google

geltend machen, vielmehr in Anerkennung meiner Freiheit die seinige einschränken und eine Sphäre bestehen lassen, in welcher mein Wille seinen eigenen freien Spielraum beschreibt. Kurz gesagt: ich werde von dem Andern als freies Wesen behandelt und anerkannt, das Zeugniß dieser Anerkennung ist die Aufforderung.

Nun war diese Aufforderung für mich der Erkenntnißgrund, daß es freie und vernünftige Wesen außer mir giebt; sie war dafür der einzige Erkenntnißgrund, das einzige Kriterium, welches mir die Freiheit eines anderen Wesens erkennbar macht. Ich kann demnach nur dasjenige Wesen als ein freies erkennen, welches mir zeigt, daß es meine Freiheit anerkennt und durch den Begriff meiner Freiheit die seinige einschränkt. Oder was dasselbe heißt: für mich sind nur diejenigen Wesen frei, die mich als freies Wesen behandeln. Ich erkenne die fremde Freiheit nur aus einer Handlung, die aus der Anerkennung der meinigen folgt. Meine Vorstellung und Anerkennung der Freiheit des Andern ist lediglich dadurch bedingt, daß der Andere meine Freiheit vorstellt und anerkennt. Der thatsächliche Ausdruck dieser Anerkennung (die Aufforderung) ist das einzige Kriterium, welches mir den Anderen als freies Wesen erkennbar macht.

Hier ist der Punkt, der in jedem freien Wesen die Bedingung ausmacht, unter der es allein die Freiheit anderer Wesen außer sich anzuerkennen vermag. Diese Bedingung ist, daß es selbst von dem Anderen als freies Wesen behandelt wird. Nur das Wesen ist für mich frei, welches den Begriff von meiner Freiheit hat und nach diesem Begriffe handelt. Daraus folgt: 1) ich kann nur solche Wesen als frei erkennen, die mich als freies Wesen behandeln; 2) ich kann die Anerkennung meiner Freiheit nur solchen Wesen anmuthen, die ich als freie Wesen behandle;

Digitized by Google

3) da ich die vernünftigen Wesen außer mir als solche nur zu erkennen vermag aus ihrer Anerkennung meiner Freiheit, so muß ich allen vernünftigen Wesen außer mir anmuthen, mich als freies Wesen zu behandeln *).

Die Anerkennung der Freiheit ist darum schlechthin gegenseitig; die Folge dieser Anerkennung ist, daß jedes vernünftige Wesen seine Freiheit einschränkt durch den Begriff der möglichen Freiheit des Anderen: diese Einschränkung der eigenen Freiheit ist bedingt durch die Anerkennung der fremden Freiheit, diese Anerkennung ist dadurch bedingt, daß der Andere auch seine Freiheit aus demselben Grunde einschränkt. Vernünftige Wesen sind für einander erkennbar nur durch diese gegenseitige Anerkennung ihrer Freiheit und die darauf gegründete gegenseitige Behandlungsweise: diese Wechselwirksamkeit ist das Rechtsverhältniß, der Satz dieser Wechselwirksamkeit ist der Rechtssatz**). Ohne ein solches Rechtsverhältniß kann sich die Freiheit eines vernünftigen Wesens nicht anerkannt finden; ohne eine solche Anerkennung (Aufforderung) kann sich das vernünftige Wesen keine freie Wirksamkeit zuschreiben; ohne dieses Setzen der eigenen freien Wirksamkeit giebt es kein Selbstbewußtsein, kein Ich. Das Rechtsverhältniß ist demnach eine Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins: damit ist das Rechtsverhältniß und der Rechtssatz deducirt.

Die Deduction geschieht nicht aus dem Sittengesetz und kann aus ihm nicht geschehen. Das Sittengesetz kann den Rechtsbegriff von sich aus sanctioniren, aber nicht machen. Er gilt unabhängig von der Moral. Es ist möglich, daß die Moral in ge-

*) Ebendaselbst. I Hptst. §. 4. Dritter Lehrsatz. S. 41—45. (S. 44. I. S. 45. II.)

**) Ebendaselbst. I. §. 4. S. 52. III.

Digitized by Google

wissen Fällen verbietet, was das Rechtsgesetz in jedem Falle erlaubt: die Ausübung eines Rechtes. Das Sittengesetz fordert den guten Willen und läßt nichts gelten, das nicht durch diesen gesetzt ist; das Recht gilt auch ohne den guten Willen, es bezieht sich auf die Aeußerungen der Freiheit in der Sinnenwelt, auf Handlungen, äußere Handlungen, und ist daher erzwingbar, wie diese. Die Sittlichkeit ist nie erzwingbar*).

Damit ist die Grenze des Rechts und seine Tragweite bestimmt. Das Rechtsverhältniß besteht nur zwischen Personen; das Recht bezieht sich daher auch nur auf Personen und erst durch diese, also mittelbar, auf Sachen; es geht bloß auf Handlungen in der Sinnenwelt, aber nicht auf Gesinnungen**).

II.

Die Anwendbarkeit des Rechts.

1. Das Ich als Person oder Individuum.

Das Rechtsverhältniß ist Bedingung des Selbstbewußtseins. Welches sind die Bedingungen der Rechtsgemeinschaft? Offenbar müssen die vernünftigen Wesen im Stande sein, überhaupt gegenseitig auf einander einzuwirken, wenn zwischen ihnen eine freie Wechselwirksamkeit (Rechtsverhältniß) stattfinden soll; sonst würde der Rechtssatz zwar durch das Selbstbewußtsein gefordert, aber in Wirklichkeit nicht anwendbar sein, weil die Bedingungen fehlen, unter denen der Satz in Kraft tritt. Diese Bedingungen darthun, heißt die Anwendbarkeit des Rechtssatzes deduciren. Die Frage lautet: welches sind die Bedingungen, die das Rechtsverhältniß ermöglichen?

Das Rechtsverhältniß fordert, daß jedes vernünftige Wesen

*) Ebendaselbst. I. §. 4. Coroll. 2. S. 54.

**) Ebendaselbst. I. §. 4. Coroll. 3 u. 4. S. 55.

Digitized by Google

sich eine freie Wirksamkeit zuschreibt und dieselbe durch die Anerkennung der Freiheit anderer einschränkt. Es schreibt sich demnach eine Freiheitssphäre zu, die ihm ausschließend gehört, in der es ausschließend wählt, in der kein anderer Wille gilt und handelt als der seinige. Das Ich, welches eine Freiheitssphäre ausschließend als die seinige setzt, bestimmt sich dadurch im Unterschiede von allen übrigen als Wille für sich, als Einzelwille, d. h. als Person oder Individuum. Erst hier kommt in der Wissenschaftslehre der Begriff der Individualität zur Entscheidung. Das Ich ist Individuum (Person) als ausschließender (in einer nur ihm zugehörigen, darum eingeschränkten Freiheitssphäre allein thätiger) Wille. Die ausschließende Bestimmtheit der Freiheitssphäre (Sphäre der möglichen freien Handlungen) macht den individuellen Charakter *).

Hieraus erhellt der Zusammenhang zwischen Selbstbewußtsein und Individualität: das Selbstbewußtsein fordert die Rechtsmeinschaft, diese fordert die wechselseitige Setzung und Ausschließung der Freiheitssphären, also für jedes Ich eine eigenthümliche Sphäre freier Handlungen: d. h. die Persönlichkeit oder Individualität des Ich. Keine Personalität (Individualität), kein Selbstbewußtsein.

2. Das Individuum als Körper.

Das Ich setzt eine eingeschränkte Freiheitssphäre als die seinige, es setzt sich als Individuum. Jede Einschränkung des Ich ist eine Entgegensetzung, jede Entgegensetzung ist Setzung eines Nicht-Ich; mithin unterscheidet das Ich sich von seiner eingeschränkten Freiheitssphäre, setzt sich dieselbe entgegen oder, was

*) Ebendaselbst. II Hauptstück. Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs. §. 5. Vierter Lehrsatz. S. 56.

Digitized by Google

dasselbe heißt, setzt sie als gehörig zum Nicht=Ich: als Welt, als Theil der Welt. So ist das Individuum bestimmt als Theil der Welt oder als „materielles Ich“*).

Was das Ich als von sich unterschieden oder außer sich setzt, ist ein nothwendiges Product seiner gestaltenden Einbildungskraft, ein nothwendiges Object seiner Anschauung. Nun ist die Bedingung aller äußeren Anschauung der Raum. Das Individuum als die durch das Ich gesetzte, eingeschränkte, von ihm unterschiedene Freiheitssphäre ist darum nothwendig räumlich, ausgedehnt, einen bestimmten Raum erfüllend d. h. körperlich. Das Ich setzt seine Individualität als Körper, als seinen Körper; diese Setzung ist eine nothwendige, bewußtlose Production, d. h. das Ich findet sich als Körper. Der Körper ist nichts anderes als der Ausdruck oder die Erscheinung der ausschließenden, dem Ich allein zugehörigen Freiheitssphäre, als der Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person, als das Gebiet oder die Sphäre des individuellen Willens.

Die Bedingung der Rechtsgemeinschaft war die wechselseitige Ausschließung der Freiheitssphären; die Bedingung der wechselseitigen Ausschließung (Unterscheidung der Anschauungen) überhaupt war der Raum; wie sollen sich die Freiheitssphären wechselseitig ausschließen können, wenn sie nicht räumlich, ausgedehnt, widerstandskräftig, körperlich sind? Keine Rechtsgemeinschaft ohne Individualität des Ich, keine Individualität ohne Körper **).

3. Der Körper als Leib.

Der Körper ist Willenserscheinung, er ist nichts anderes. Der Wille handelt, jede Handlung ist eine Veränderung; also

*) Ebendaselbst. II. §. 5. I. S. 57.

**) Ebendaselbst. II. §. 5. II—V. S. 57—59.

Digitized by Google

muß der Körper, in welchem der Wille erscheinen und sich ausdrücken soll, nothwendig veränderlich sein. Die Materie selbst ist unveränderlich. Also können die Veränderungen im Körper nur Formveränderungen sein; die Theile der Materie können weder vermehrt noch vermindert noch in dem, was sie sind, verändert werden; mithin kann sich die Veränderung nur beziehen auf das Verhältniß oder die Lage der Theile gegen einander; die Veränderung dieser Lage oder dieses Verhältnisses ist die Bewegung der Theile: der Körper, der den Willen ausdrückt, muß deßhalb aus bewegbaren Theilen bestehen.

Der Wille handelt frei, d. h. nach Zwecken oder Begriffen. Die körperlichen Veränderungen oder Bewegungen, in denen der Wille erscheinen soll, müssen darum Zwecke (Begriffe) ausdrücken oder zweckmäßig bestimmt sein. Wenn aber die Theile eines Körpers eigene zweckmäßige Bewegungen haben, so sind sie Glieder; der Körper, der aus solchen Theilen besteht, ist gegliedert oder articulirt, er ist Leib oder Organismus (ein articulirtes Ganze). Soll also der Wille sich in einem Körper ausdrücken, so muß dieser Körper ein Leib sein. Unsere ausschließende Freiheitssphäre ist unser Leib *).

Keine Rechtsgemeinschaft ohne Individualität, kein individuelles Ich ohne Körper, kein körperliches Ich ohne Leib.

4. Der Leib als sinnliches Wesen.

(Niedere und höhere Organe.)

Jedes Ich wählt und bestimmt in seiner Freiheitssphäre ausschließend selbst seine Handlungen: es ist in dieser Rücksicht persönliche Selbstbestimmung. Aber die persönliche Selbstbestimmung ist bedingt durch persönliche Einwirkung von außen. Nun

*) Ebendaselbst. II. §. 5. V—VI. S. 59—61.

ist die der äußeren Einwirkung allein ausgesetzte Freiheitssphäre des Ich der Leib, also wird jene Einwirkung, deren unsere Selbstbestimmung bedarf, nur auf unseren Leib geschehen können, und dieser wird daher für eine solche Einwirkung empfänglich sein müssen. Setzen wir nun, daß die Bedingung, welche den Leib dazu empfänglich macht, der Sinn ist, so wird ohne den Sinn die Einwirkung nicht geschehen können, von welcher unsere Selbstbestimmung abhängt. Und da alles Bewußtsein durch unsere Selbstbestimmung bedingt und nur durch die Reflexion auf dieselbe möglich ist, so leuchtet ein, daß der Sinn die ausschließende Bedingung alles Bewußtseins ausmacht.

Es wird auf meinen Leib von außen eingewirkt. Die hervorgebrachte Wirkung ist eine Veränderung in meinem leiblichen Dasein, die nicht von meinem Willen ausgeht. Wenn aber in dem leiblichen Gebiete eine Thätigkeit stattfindet, welche nicht der Ausdruck meines Willens ist, so hört dieser Leib auf, die ausschließende Sphäre meines Willens d. h. mein Leib zu sein. Also kann durch äußere Einwirkung in meinem Leibe keine seiner Thätigkeiten gesetzt, sondern nur aufgehoben oder gehemmt werden, und zwar nur unter der Bedingung, daß die gehemmte Thätigkeit meine eigene ist, die ich als solche setze d. h. durch meinen Willen in meinem Leibe hervorbringe. Ich bringe in meinem Leibe durch die Wirksamkeit meines Willens die Thätigkeit hervor, welche durch die Wirksamkeit von außen gehemmt ist. Was von außen in meinem Leibe geschieht, ist bloß Eindruck. Was von innen geschieht (was ich in meinem Leibe hervorbringe), ist Handlung meines Willens. Ich verwandle den Eindruck in ein Product meines Willens oder in die wirkliche Thätigkeit meines Leibes; ich empfange den Eindruck nicht bloß, sondern bringe ihn selbst in mir hervor, indem ich ihn nachbilde, wahr-

Digitized by Google

nehme, empfinde. Ich kann den Eindruck nur unter dieser Bedingung empfangen. Was sonst den Eindruck empfängt, ist ich weiß nicht was, aber sicherlich nicht Ich, nicht mein Leib als der meinige. Auf meinen Leib ist eine äußere Einwirkung nur unter der Bedingung möglich, daß ich die dadurch gehemmte Thätigkeit selbst in diesem Leibe hervorbringe, daß ich den Eindruck nachbilde und empfinde.

Meine Selbstbestimmung fordert die Einwirkung von außen; diese Einwirkung kann nur auf meinen Leib geschehen, sie kann nur stattfinden unter der Bedingung eines eindrucksfähigen und empfindungsfähigen d. h. eines sinnlichen oder mit Sinnen begabten Leibes. Nach diesen beiden Bedingungen unterscheiden sich die Organe: der Eindruck wird empfangen durch „das niedere Organ" (das von außen bestimmbare), die Empfindung wird gebildet durch „das höhere": beide zusammen nennt Fichte „Sinn"*).

Die Einwirkung von außen soll eine persönliche sein; sie soll ausgehen von einer Person, einem vernünftigen Wesen, das als solches mir nur dadurch erkennbar ist, daß es mir seine Anerkennung meiner Freiheit erkennbar macht. Mithin muß jene äußere Einwirkung eine solche sein, daß ich daraus zu erkennen vermag, ihre Ursache sei ein vernünftiges Wesen; sie muß so sein, daß sie meine Freiheit nicht aufhebt, vielmehr es von dieser abhängen läßt, ob ich die Einwirkung haben will oder nicht; sie muß so sein, daß der Eindruck sich erst durch meine Thätigkeit vollendet, erst durch diese meine Thätigkeit wirklich Eindruck in mir wird. Ich muß zu erkennen vermögen, daß die Ursache jener Einwirkung keine andere Art des Eindrucks beabsichtigt hat,

---

*) Ebendaselbst. II. §. 6. Fünfter Lehrsatz. I—II. S. 61—65.

Digitized by Google

als einen solchen, dessen Annahme oder Nichtannahme von meiner Freiheit abhängt, daß sie nicht anders auf mich einwirken wollte. Wenn sie gewollt hätte, so hätte sie auch anders auf mich einwirken können; sie hätte einen Eindruck auf mich ausüben können, den ich bemerken mußte, der mir die Freiheit der Reflexion nicht ließ, also meine Freiheit nicht anerkannte, sondern mir Zwang und Gewalt anthat. Hätte jene Ursache so auf mich eingewirkt, so würde sie als physische Kraft auf mich als physische Kraft, so würde sie bloß als Körper auf mich bloß als Körper gehandelt haben. Sie würde so gehandelt haben, wenn sie mich für einen bloßen Körper, für ein Stück Materie gehalten hätte. Sie hat nicht so auf mich eingewirkt, nicht als Kraft auf Kraft, sondern als Sinn auf Sinn, also hat sie mich nicht bloß für einen Körper, sondern für einen sinnbegabten Leib, für ein Wesen mit eigener ausschließender Freiheitssphäre, für ein vernünftiges Wesen, für eine Person anerkannt. Jene Ursache also der äußeren persönlichen Einwirkung auf mich muß selbst physische Kraft oder Körper sein, um als solcher auf mich einwirken zu können; sie muß vernünftig und frei sein, um als physische Kraft auf mich nicht einwirken zu wollen; sie muß sinnlicher Leib sein, um in der That bloß sinnlich auf mich einzuwirken.

Die Rechtsgemeinschaft fordert die freie Wechselwirksamkeit, die nur möglich ist unter der Bedingung einander ausschließender, individueller Freiheitssphären, die auf einander nur einwirken können unter der Bedingung körperlicher, leiblicher, sinnlicher Individualität. „Es ist hiermit das Kriterium der Wechselwirkung vernünftiger Wesen als solcher aufgestellt. Sie wirken nothwendig unter der Voraussetzung auf einander ein, daß der Gegenstand der Einwirkung einen Sinn habe; nicht wie

auf bloße Sachen, um einander durch physische Kraft für ihre Zwecke zu modificiren*)."

5. Die Bildsamkeit des Leibes.

Das Selbstbewußtsein fordert als Bedingung der Rechtsgemeinschaft das sinnliche Ich, den Leib mit seinen höheren und niederen Organen; dieser ist ein Theil der Welt, der Sinnenwelt, von deren Einrichtung und Verfassung die seinige abhängt. Daher ist es nothwendig, daß Personen, die eine Rechtsgemeinschaft bilden, als freie Wesen auf einander einwirken, sich gegenseitig als gleiche behandeln sollen, auch gleichartige Sinnlichkeit, gleichartige Weltanschauung, mit einem Worte dieselbe Sinnenwelt haben: Rechtsgemeinschaft ist nur möglich unter der Bedingung einer gemeinschaftlichen Sinnenwelt**).

Die Selbstbestimmung jeder Person ist geknüpft an die persönliche Einwirkung von außen. Die Personen sollen als vernünftige Wesen, nicht als materielle Kräfte auf einander einwirken; also muß jede Person für die andere sinnlich erkennbar sein. Der sinnlich erkennbare Ausdruck der Persönlichkeit ist der Leib; also muß vor allem der Leib als solcher durch sein bloßes Dasein im Raum, durch seine bloße Gestalt, zu erkennen d. h. er muß sichtbar sein. Die Sinnenwelt muß daher die Bedingungen enthalten, unter denen Gestalten überhaupt sichtbar sein können***).

Aber der Leib muß nicht bloß, wie jede andere Gestalt, sichtbar, sondern zugleich als der Leib eines vernünftigen Wesens erkennbar sein. Die Anschauung dieses Leibes muß unsere Vor-

*) Ebendaselbst. II. §. 6. III. S. 65—69.

**) Ebendaselbst. II. §. 6. IV—V. S. 69—72.

***) Ebendaselbst. II. §. 6. VI—VII. S. 72—76.

Digitized by Google

stellung nöthigen, den Begriff eines freien und gleichartigen Wesens damit zu verbinden; er muß uns erscheinen als bestimmt durch den Begriff der Freiheit oder, was dasselbe heißt, als bestimmt zur Freiheit. Aber wie kann ein Leib diesen Ausdruck der Freiheit haben? Freiheit ist Selbstthätigkeit, selbsteigene Bildung, welche die Bildungsfähigkeit oder Bildsamkeit voraussetzt. Ein Leib wird daher in dem Grade als frei erscheinen, als er den Charakter der Bildsamkeit trägt und selbst als Gegenstand und Werk eigener Bildung erscheint. Je bildsamer, um so freier. Je weniger die Bildung des Leibes durch den Bildungstrieb der Natur allein bestimmt und vollendet ist, um so weniger ist der Leib ein bloßes Naturproduct, um so mehr ist seine Ausbildung auf die Selbstthätigkeit des eigenen Wesens, auf die bildende Einwirkung anderer Seinesgleichen angewiesen, um so größer daher seine Bildsamkeit. Kein Leib ist so bildsam und von Natur so hülflos als der menschliche. Eben diese Hülflosigkeit von Natur ist die Anweisung an die Menschheit, die Bestimmung zur Freiheit. Eben hierin besteht der Unterschied des thierischen und menschlichen Leibes. Das Thier ist in seiner Weise ein vollendetes Naturproduct, ein erfüllter, mit allen Mitteln ausgerüsteter Naturzweck; es bekommt von der Natur weit mehr als der Mensch. „Ist der Mensch ein Thier, so ist er ein äußerst unvollkommenes Thier, und gerade darum ist er kein Thier*)." Es ist sehr gedankenlos, den Menschen als ein vollkommenes Thier zu betrachten, denn gerade was die Vollkommenheit des thierischen Daseins ausmacht, die Ausrüstung mit den zum Lebenszweck nöthigen Mitteln, gerade diese Vollkommenheit fehlt dem menschlichen Dasein. Der Mensch wird nicht ausgerüstet, er soll sich selbst ausrüsten. Die Pflege und Ausbildung seines Leibes ist sein und

*) Ebendaselbst. II. §. 6. Coroll. 2. a. S. 82.

Digitized by Google

der Seinigen Werk. In der Bildsamkeit und Bildung dieses Leibes erscheint die Freiheit; der Menschenleib macht dem Menschen ein Wesen Seinesgleichen erkennbar: „Menschengestalt ist daher dem Menschen nothwendig heilig*)."

6. Innere Bedingung der Anwendbarkeit.

Der Rechtssatz ist nicht anwendbar, die Rechtsgemeinschaft nicht möglich ohne freie Wesen, deren bloße Gegenwart in der Sinnenwelt (leibliche Erscheinung) sie gegenseitig nöthigt, einander für Personen anzuerkennen. Das Dasein der Personen, ihre körperliche, leibliche, sinnliche Existenz, ihre Einwirkung auf einander vermittelst des Sinns sind die äußeren Bedingungen der wirklichen Rechtsgemeinschaft oder der Anwendbarkeit des Rechtsgrundsatzes. Welches sind die inneren Bedingungen**)?

Wenn die freien Wesen sich gegenseitig durch ihre leibliche Erscheinung zur persönlichen Anerkennung nöthigen, so besteht darin ihre nothwendige und ursprüngliche Wechselwirkung. Diese bestimmte Erscheinung (des menschlichen Leibes) fordert diesen bestimmten Begriff (eines freien Wesens); jeder anerkennt den Andern für eine Person. Das Ergebniß dieser Wechselwirkung ist die gemeinschaftliche Erkenntniß der sinnlichen Coexistenz freier Personen.

Diese Erkenntniß ist noch nicht die Rechtsgemeinschaft selbst. Die letztere besteht darin, daß jeder Einzelne jene Erkenntniß nicht bloß hat, sondern nach ihr handelt, daß alle seine Handlungen in Rücksicht der anderen Personen aus jener Erkenntniß folgen: daß also jeder Einzelne in diesem Sinne folgerichtig oder consequent handelt. Wenn die Erkenntniß auch den Willen nöthigte

*) Ebendaselbst. II. §. 6. VII Coroll. S. 73—85.

**) Ebendaselbst. II. §. 7. I. S. 85.

Digitized by Google

oder ausschließend bestimmte, so müßte jeder consequent handeln, so wäre die Rechtsgemeinschaft gegeben, aber zugleich die Freiheit des Einzelnen und damit die Bedingung der Rechtsgemeinschaft selbst aufgehoben.

Jedes freie Wesen muß das andere für Seinesgleichen erkennen. Ob aber jede Person die andere auch als freies Wesen behandeln (d. h. consequent handeln) will, ist lediglich bedingt durch den Willen des Einzelnen. Wenn er will, kann er auch anders handeln; es ist kein absoluter Grund vorhanden, der ihn zu einer consequenten oder gesetzmäßigen Handlungsweise nöthigt. Das Sittengesetz allerdings verpflichtet mich absolut, die Freiheit des Anderen zu respectiren, nicht eben so das Rechtsgesetz. In diesem Punkte liegt die Grenze zwischen Moral und Naturrecht: dort gilt die Verpflichtung jedes vernünftigen Wesens, die Freiheit aller vernünftigen Wesen außer ihm zu wollen, absolut und unbedingt, hier dagegen nur relativ und bedingt*). Sie kann im Naturrecht nicht anders gelten. Meine Handlungsweise gegen andere ist bedingt durch das Rechtsgesetz, welches selbst bedingt ist durch die Rechtsgemeinschaft und nicht weiter reichen kann, als diese selbst**).

Aber die Rechtsgemeinschaft gilt nicht unbedingt. Sie beruht auf dem gemeinschaftlichen Wollen, und dieses selbst ist abhängig von dem Betragen jedes Einzelnen. Meine Handlungsweise gegen den Anderen ist durch das Rechtsgesetz selbst an eine Bedingung geknüpft, die zufälliger Art ist, die sein und auch nicht sein kann. Ich behandle den Andern als freies Wesen unter der Bedingung, daß er mich auch so behandelt, nur unter

*) Ebendaselbst. II. §. 7. I. S. 86.
**) Ebendaselbst. II. §. 7. I. S. 86—88.

Digitized by Google

dieser Bedingung. So will es das Rechtsgesetz. Wenn mich nun der Andere nicht so behandelt? So ist zwischen uns die Rechtsgemeinschaft und damit das Rechtsgesetz aufgehoben *).

Nun ist die Rechtsgemeinschaft eine nothwendige Bedingung des Selbstbewußtseins und darf als solche nicht aufgehoben werden. Daher muß auch das Rechtsgesetz selbst in seiner Aufhebung gültig bleiben. Giebt es Fälle, in denen ihm zuwidergehandelt wird, so muß das Rechtsgesetz auch für diese ihm widerstreitenden Fälle gelten. Wie ist das möglich? „Wie mag ein Gesetz gebieten dadurch, daß es nicht gebietet; Kraft haben dadurch, daß es gänzlich cessiret; eine Sphäre begreifen dadurch, daß es dieselbe nicht begreift? **)." Hier ist in den inneren Bedingungen der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs der schwierige Punkt.

Das Rechtsgesetz gebietet, daß sich die Personen als freie Wesen gegenseitig anerkennen und behandeln. Ich behandle demgemäß den Andern als freies Wesen und habe ein Recht, daß er mich wieder so behandelt; er thut es nicht und hat dadurch nach dem Rechtsgesetze selbst das Recht verloren, von mir als freies Wesen behandelt zu werden. Jetzt gebietet mir das Rechtsgesetz nicht mehr, die Freiheit des Anderen zu respectiren; es verbietet mir nicht mehr, vielmehr erlaubt es mir, sie anzugreifen; es spricht mich von der Verpflichtung los, die meine Willkür in Schranken hielt, und setzt mich dem Andern gegenüber wieder in den Stand der Willkür, ich darf jetzt nach dem Rechtsgesetze selbst die Freiheit des Andern auch meinerseits angreifen, d. h. ich habe ein Recht, ihn zu zwingen. Das Rechtsgesetz selbst giebt mir in diesem Falle ein Zwangsrecht, es berechtigt den rechtswidrig

*) Ebendaselbst. II. §. 7. III. S. 88—89.
**) Ebendaselbst. II. §. 7. IV. S. 90.

Digitized by Google

Behandelten zur willkürlichen Behandlung der Person, die seine Freiheit verletzt hat*).

Die Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs fordert mithin die Möglichkeit des Zwangsrechts. Ohne Zwangsrecht kein durchgängig gültiges Rechtsgesetz, keine gültige Rechtsgemeinschaft. Aber wie können Rechtsgemeinschaft und Zwangsrecht vereinigt werden, da doch der Zwang das Gegentheil der Freiheit und damit der Rechtsgemeinschaft ist? Wie ist innerhalb der Rechtsgemeinschaft ein Zwangsrecht möglich? Das ist die aufzulösende Frage.

III.

Die Anwendung des Rechtsbegriffs.

Die Hauptprobleme.

1. Das Urrecht.

Wir kennen das Gesetz der Rechtsgemeinschaft und alle äußeren und inneren Bedingungen seiner Anwendbarkeit. Jetzt handelt es sich um die systematische Anwendung selbst. Aus dieser Aufgabe erhellt schon die Eintheilung des Systems der Rechtslehre oder die Ordnung ihrer Hauptprobleme.

Das Rechtsgesetz fordert: daß jedes freie Wesen seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit des Anderen einschränke, daß es sich diese Einschränkung zum Gesetz mache, also die Freiheit anderer, obwohl es dieselbe stören kann, niemals angreifen wolle, sondern aus freien Stücken sich dazu entschließe, sie zu achten **). Was schlechterdings nicht verletzt werden darf, sind diejenigen Rechte, auf deren Anerkennung alle Rechtsgemeinschaft beruht: das sind die Bedingungen des persönlichen Daseins, ohne welche

*) Ebendaselbst. II. §. 7. V. S. 90—91.

**) Ebendaselbst. III Hptstück. §. 8. I. S. 92.

Digitized by Google

es überhaupt keine Rechtsverhältnisse giebt. Den Inbegriff dieser Bedingungen nennt Fichte die Urrechte. Worin bestehen die Urrechte? Das ist die erste Frage*).

2. Das Zwangsrecht.

Nun sollen die Urrechte zufolge des Rechtsgesetzes nicht verletzt werden, aber sie können es vermöge der menschlichen Willkür, die sich an das Gesetz nicht kehrt; ihre Unverletzbarkeit kraft des Gesetzes schließt die Möglichkeit der Verletzung durch die (rechtswidrige) Willkür nicht aus. In diesem Fall erlaubt das Gesetz dem rechtswidrig Behandelten das Zwangsrecht. Wie und unter welchen Bedingungen sind Zwangsrechte möglich? Das ist die zweite Frage**).

An sich ist der Zwang kein Recht. Er kann es nur sein in einer bestimmten Form, die das Gesetz feststellt. Das Gesetz allein kann zum Zwange berechtigen; es kann nur den zum Zwange berechtigen, der das Gesetz anerkennt und sich ihm unterwirft. Nur der rechtmäßig Handelnde darf zwingen; er darf nur dann zwingen, wenn seine Urrechte verletzt sind, und den Zwang nur gegen die Person ausüben, die jene Rechte verletzt hat.

Mithin ist zur Anwendung des Zwangsrechts die erste Bedingung, daß festgestellt wird, ob wirklich die Urrechte verletzt sind. Diese Feststellung ist ein Urtheil, und zwar nach der Richtschnur des Rechtsgesetzes: ein solches Urtheil ist ein Rechtsspruch oder ein Gericht. Bevor daher ein Zwang rechtmäßig ausgeübt werden darf, muß gerichtet werden. Kein Zwangsrecht ohne vorhergehendes Rechtsurtheil. Wer berechtigt sein soll zu zwingen, der muß berechtigt sein zu richten***).

*) Ebendaselbst. III. §. 8. I. S. 92—94.

**) Ebendaselbst. III. §. 8. II. S. 94—95.

***) Ebendaselbst. III. §. 8. II. a. S. 95.

Digitized by Google

Das Zwangsrecht ist bedingt durch das Rechtsgesetz und reicht daher auch nicht weiter als dieses. Die Verletzung der Urrechte ist zugleich die Nichtanerkennung des Rechtsgesetzes. Hier ist der Punkt, der das Zwangsrecht zugleich motivirt und begrenzt. In Rücksicht der verletzten Urrechte darf es ausgeübt werden bis zu deren Wiederherstellung (Genugthuung, Entschädigung); in Rücksicht auf die Nichtanerkennung des Gesetzes darf es ausgeübt werden, bis der Andere das Gesetz anerkennt und sich demselben unterwirft. Mit dieser Unterwerfung, sobald sie eintritt, erlischt das Zwangsrecht *).

Aber wo ist das Kennzeichen, daß diese Unterwerfung wirklich stattfindet, daß der Andere sich in der That dem Gesetze fügt, daß er demselben nicht mehr zuwiderhandeln wird? Das einzige Kennzeichen, woraus die Anerkennung des Gesetzes einleuchtet, sind die Handlungen, in diesem Falle die künftigen Handlungen, die gesammte künftige Erfahrung. Die Zukunft ist ungewiß. Es ist ungewiß, ob der Andere das Gesetz von jetzt an anerkennen und befolgen wird. Seine bloße Versicherung giebt keine Gewißheit. Da nun das Zwangsrecht nur eintreten darf, sobald die Nichtanerkennung des Gesetzes gewiß ist, so ist die Ausübung desselben ebenfalls ungewiß. Hier kommt die Anwendbarkeit des Zwangsrechts mit sich selbst in Widerstreit. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen **)?

Die Urrechte dürfen nicht verletzt werden. Sind sie verletzt worden, so muß ihre Wiederherstellung erzwungen werden dürfen; und zugleich will ich die Sicherheit haben, daß sie in Zukunft nicht mehr verletzt werden. Diese Sicherheit für die Zukunft, diese Garantie oder Gewährleistung der Urrechte ist nur

*) Ebendaselbst. III. §. 8. III. S. 96—97.

**) Ebendaselbst. III. §. 8. III. S. 97—99.

Digitized by Google

auf eine einzige Art zu geben: die Personen müssen sich die gegenseitige Störung der Freiheit freiwillig unmöglich machen. Die Sicherung und Vertheidigung der Urrechte soll nicht mehr bei dem sein, der in der Sache Partei ist, sondern bei einem Dritten. Dieser allein soll das Recht haben zu entscheiden, ob eine Verletzung der Urrechte wirklich stattgefunden hat; er allein soll richten, er allein soll den Angreifenden zurücktreiben und das Zwangsrecht gegen den Beleidiger ausüben. Diesem Dritten unterwerfe ich alle Bedingungen meines Zwangsrechts: das Rechtsurtheil und die physische Macht, natürlich unter der (nach dem Rechtsgesetz selbstverständlichen) Bedingung, daß die Anderen dasselbe thun. Und zwar geschieht diese Unterwerfung unbedingt, da jede bedingte oder eingeschränkte Unterwerfung dem Zwangsrechte der Einzelnen neuen Spielraum geben würde*).

Kein Naturrecht ohne Zwangsrecht, welches die Urrechte vertheidigt und schützt; keine Sicherheit des Schutzes ohne Garantie; keine Garantie ohne eine dritte Macht, der durch unbedingte Unterwerfung alle Bedingungen der Zwangsrechte zur alleinigen Ausübung übertragen werden.

Damit stehen wir vor einem neuen Problem. Das Zwangsrecht ist nur anwendbar unter einer Bedingung, die mit der Freiheit, also mit dem Naturrechte selbst streitet. Wir sollen unsere Freiheit unbedingt unterwerfen; wir sollen es thun um der Freiheit willen. Das Rechtsgesetz fordert die gegenseitige Anerkennung der persönlichen Freiheit, die Garantie dieser Anerkennung, darum die Unterwerfung. Es fordert zum Zwecke der Freiheit deren Gegentheil. So widerstreitet das Rechtsgesetz sich selbst. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen?

---

*) Ebendaselbst. III. §. 8. III. S. 99—101.

Digitized by Google

3. Das Staatsrecht.

Die Unterwerfung geschieht nach dem Rechtsgesetze, welches selbst unter der Bedingung der Freiheit steht. Die Unterwerfung geschieht daher mit vollkommener Freiheit, d. h. mit der Ueberzeugung, daß meiner rechtmäßigen Freiheit durch die Unterwerfung kein Abbruch geschieht; sie geschieht unter einer Bedingung, welche mir meine Freiheit und deren Rechte garantirt *).

Wie ist eine solche Garantie möglich? Ich muß sicher sein können, daß von jenem Dritten kein Rechtsurtheil gesprochen wird, das meine Rechte verletzt, kein rechtswidriges Urtheil; daß alle künftigen Rechtsurtheile nach der Richtschnur des Rechts normirt sind und daher nur nach dieser Richtschnur, d. h. nach bestimmten oder positiven Gesetzen, ertheilt werden können, die von vornherein jede Willkür des Richters ausschließen. Die Regel des Rechts, angewendet auf bestimmte Objecte, ist das positive Gesetz; das Gesetz, angewendet auf bestimmte Personen, ist das Rechtsurtheil. Der Rechtsspruch ist nur das Gesetz selbst in seiner Anwendung; das Gesetz ist der unabänderlich festgesetzte, von aller gesetzlichen Willkür unabhängige Wille, der Wille des Rechts, also auch mein eigener Wille. Daher kann ich mich dem Gesetz unbedingt unterwerfen mit vollkommener Freiheit; und ich kann mich auf diese Weise nur dem Gesetz unterwerfen.

Jene Garantie also ist allein durch Gesetze möglich. Aber wie können Gesetze, die zunächst nur Sätze und Begriffe sind, eine solche Garantie leisten? Offenbar nur unter der einen Bedingung, daß das Gesetz Macht ist, alleinige Macht, Obergewalt. Das Gesetz muß herrschen, und zwar auf eine solche Weise, daß es selbst niemals rechtswidrig handeln, nie bei einer rechtswidrigen Handlung stumm bleiben kann. Hier ist es klar,

*) Ebendaselbst. III. §. 8. IV. S. 101—102.

unter welcher Bedingung allein Rechtsgemeinschaft und Zwangsrecht vereinigt werden können. Ihre Vereinigung ist nur dann möglich, wenn nichts herrscht als das Gesetz, wenn Gesetz und Macht vollkommen eines sind, wenn die Macht immer mit dem Gesetze, und die Gesetzwidrigkeit immer mit der Ohnmacht zusammenfällt. Die Bedingungen dieser Vereinigung sind zu finden.

In der Sinnenwelt ist nichts mächtiger als das freie Wesen, unter freien Wesen ist nichts mächtiger als ihre Vereinigung. Wenn daher das Gesetz der gemeinschaftliche Wille ist, so ist es auch der mächtigste Wille, die größte Macht, die Herrschaft; so ist jede Ungerechtigkeit gegen den Einzelnen zugleich eine Ungerechtigkeit gegen Alle; so ist eine gesetzwidrige Handlung, die in ihrer Auflehnung gegen die größte Macht nothwendig scheitert, ein Unrecht, das seine Ohnmacht in der Bestrafung erfährt. Die Herrschaft der Gesetze ist nur möglich in dem gemeinen Wesen oder dem Staat. Was ist der Staat? Das ist die dritte Frage in der Anwendung der Rechtslehre.

Digitized by Google

Neuntes Capitel.

Die Staatslehre.

I.

Die Urrechte und das Zwangsgesetz.

1. Leib, Eigenthum, Selbsterhaltung.

Das Rechtsgesetz fordert die Urrechte, zu deren Vertheidigung und Schutz (im Fall der Verletzung) die Zwangsrechte, zu deren Anwendung die Herrschaft der Gesetze oder den Staat. Urrechte und Zwangsrechte sind daher die beiden Bedingungen, deren nothwendige Vereinigung den Staat fordert.

Nur im Staat und durch denselben sind die Zwangsrechte anwendbar, nur durch deren Anwendung sind die Urrechte gültig. Mithin giebt es abgesehen vom Staat keine eigentliche Geltung der Urrechte, es giebt keinen besonderen Stand der Urrechte und in diesem Sinn keine Urrechte des Menschen. Der Begriff der Urrechte, nicht ihre Geltung, geht dem Staate voran, und es muß daher vor allem ausgemacht werden, worin dieser Begriff besteht *).

Die Urrechte begreifen die Bedingungen in sich, unter denen allein Personen in der Sinnenwelt möglich sind. Nun besteht die Persönlichkeit darin, die freie Ursache ihrer Handlungen zu sein. Wenn die Bedingungen aufgehoben werden, unter denen

*) Rechtslehre. I Cap. Deduction des Urrechts. §. 9. S. 110—111.

Digitized by Google

eine Person in der Sinnenwelt als freie Ursache (absolute Causalität) handeln kann, so ist die Möglichkeit der Person selbst aufgehoben. Die erste Bedingung, als freie Ursache in der Sinnenwelt zu handeln, ist daher die sinnliche Erscheinung der Person, der Leib als Repräsentant des Ich in der Sinnenwelt, das sinnliche Ich selbst. Mein Leib ist frei; keine andere Person darf ihn zum Gegenstande ihrer unmittelbaren Einwirkung d. h. ihres Zwanges machen: das ist das erste Urrecht. Als freie Ursache handeln, heißt nach Begriffen oder Zwecken handeln. Ich kann in der Sinnenwelt nur dann zweckmäßig handeln, wenn ich Objecte nach meinen Zwecken behandeln, also meinen Zwecken unterordnen kann. Dieselben Objecte können nicht zugleich durch meine Zwecke und durch die eines Anderen bestimmt werden. Also muß ich, um zweckmäßig handeln oder Person in der Sinnenwelt sein zu können, Objecte ausschließend bestimmen, nur nach meinen Zwecken behandeln und diesen ausschließend unterordnen dürfen. Die ausschließende Unterordnung der Objecte unter meine Zwecke macht sie zu meinem Eigenthum. Ohne Eigenthum keine Person: das ist das zweite Urrecht. Alles zweckmäßige Handeln besteht in einer Reihe von Handlungen, die von der Gegenwart in die Zukunft geht. Ich kann mir keinen Zweck in der Gegenwart setzen, ohne seine Verwirklichung in der Zukunft zu wollen, ohne also meine eigene Zukunft d. h. die Fortdauer meiner Person, die Fortdauer meines Leibes, meine Selbsterhaltung zu wollen: das ist das dritte Urrecht. Nur unter diesen Bedingungen des mir eigenen, von fremdem Zwange unabhängigen Leibes, des Eigenthums und der Selbsterhaltung kann die Person in der Sinnenwelt als freie Ursache handeln; nur so ist persönliches Dasein in der Sinnenwelt überhaupt möglich *).

*) Ebendaselbst. I. §. 10—11. S. 112—119.

Digitized by Google

2. Die Rechtsgrenzen und deren Sicherung.

Diese Urrechte sind unverletzbar. Sie werden verletzt, wenn ein Anderer von seiner Freiheit und seinen Urrechten gegen mich einen rechtswidrigen Gebrauch macht. Können aber die Urrechte rechtswidrig gebraucht werden, so muß ihr rechtmäßiger Gebrauch seine bestimmte Grenze haben. Diese Grenze ist bestimmt durch die gegenseitige Anerkennung der Personen, ihrer Freiheit, ihrer Urrechte. Aber diese Anerkennung ist problematisch und muß es sein in Rücksicht der Objecte, welche ausschließend nur in die Freiheitssphäre *dieser* Person fallen. Um das Eigenthum des Anderen anzuerkennen, muß ich wissen, welche Objecte sein Eigenthum sind. Keiner kann und darf alles besitzen, das Eigenthum jedes Einzelnen ist ein endliches Quantum; aber dieses Quantum muß bestimmt, deutlich begrenzt, die Grenze muß äußerlich bezeichnet sein durch eine *Declaration*. Jeder muß sein Eigenthum declariren. Entsteht in dieser gegenseitigen Declaration ein Streit, indem dieselben Dinge von verschiedenen Personen beansprucht werden, so ist eine Entscheidung nothwendig, die nicht von den Parteien selbst, sondern nur von einem Dritten abhängen kann.

Keine Person ohne Eigenthum; kein Eigenthum ohne gegenseitige Anerkennung des Eigenthums. Erst durch diese wird, was vorher nur factischer Besitz war, rechtsgültiges Eigenthum. Keine gegenseitige Anerkennung ohne gegenseitige Declaration und ohne die Bedingungen, unter denen jeder Streit über Mein und Dein rechtsgültig entschieden werden kann*).

Setzen wir, die Urrechte seien bestimmt und durch gegenseitige Verabredung in feste und deutlich bezeichnete Grenzen eingeschlossen, so ist die nächste nothwendige Forderung die Sicherheit

*) Ebendaselbst. I. §. 12. S. 120—136.

Digitized by Google

des so gegebenen Rechtszustandes. Keiner darf seine Rechtsgrenze überschreiten. Wenn dazu jeder den guten, mit dem Rechtsgesetz innerlich übereinstimmenden Willen hat, so kann sich jeder auf jeden verlassen, und die gegenseitige Sicherheit ist begründet in der rechtlichen Gesinnung, in der gegenseitigen Treue, womit jeder an den getroffenen Verabredungen festhält. Dann beruht die Rechtsgemeinschaft auf dem Grunde der Gesinnung, auf der Moralität und ist im Grunde schon eine sittliche Gemeinschaft*).

Indessen dürfen wir hier das Gebiet der Rechtsgemeinschaft nicht überschreiten und innerhalb desselben keinen Anspruch auf die Moralität der Gesinnung, sondern nur auf die Legalität der Handlungsweise machen. Das Rechtsgesetz fordert die Sicherheit des Rechtszustandes. Diese Sicherheit giebt die rechtliche Gesinnung, aber diese Gesinnung und das Vertrauen auf dieselbe (gegenseitige Treue und Glauben) ist durch kein Rechtsgesetz hervorzubringen. Um aber die geforderte Sicherheit zu gewährleisten, wird das Rechtsgesetz für die Legalität der Handlungsweise, die es allein beansprucht, zu sorgen haben; es wird Veranstaltungen treffen müssen, welche die Handlungen in der Richtschnur und den Grenzen des Rechts halten und zu diesem Zwecke den guten Willen zwar keineswegs ausschließen, aber entbehrlich machen. Das Recht muß gesichert sein, selbst wenn der gute Wille dazu nicht vorhanden ist**).

Sind die Urrechte jeder Person ihrem Umfange nach begrenzt und die Rechtsgebiete bestimmt, so besteht jede Rechtsverletzung in der Nichtachtung der Rechtsgrenzen. Diese Nichtachtung ist entweder gewollt oder nicht gewollt, entweder absichtlich oder unabsichtlich: im ersten Fall ist der Wille rechtswidrig, im anderen

*) Ebendaselbst. II Cap. §. 13. S. 137—139.

**) Ebendaselbst. II. §. 14. S. 139—40. Vgl. S. 142.

Digitized by Google

unachtsam. Der rechtswidrige Wille ist der in der Handlung ausgesprochene Wille zu schaden, der unachtsame schadet ohne es zu wollen; jener überschreitet die Rechtsgrenze, die er kennt, dieser beachtet (aus Nachlässigkeit) die Rechtsgrenze nicht, die er kennen und beachten sollte: durch beide ist die Sicherheit des Rechtszustandes bedroht; gegen beide sind daher jene Veranstaltungen zu richten, welche den Rechtszustand sichern.

3. Das Zwangsgesetz und dessen Princip.

Die Veranstaltung, welche das Rechtsgesetz trifft, muß ein Gesetz und, da der Rechtszustand in jedem Augenblicke verletzt werden kann, ein stets wirksames Gesetz und zwar ein solches sein, welches den Willen, auch den gesetzwidrigen, nöthigt, rechtmäßig zu handeln, d. h. ein Zwangsgesetz.

Jeder Wille handelt nach seinen Zwecken. Wenn aus seiner Handlung die Erreichung des Zwecks folgt, so handelt er zweckmäßig; folgt das Gegentheil, so handelt er zweckwidrig d. h. so, wie er nicht handeln will. Ich will A haben und erreiche das Gegentheil von A. Dabei kann der Zweck richtig und nur die Handlungsweise falsch oder thöricht sein. Wenn ich aber, gerade darum, weil ich A will, das Gegentheil von A erreiche, so ist nicht bloß meine Handlungsweise, sondern der Zweck selbst zweckwidrig, so handle ich nicht bloß, wie ich nicht handeln will, sondern ich will etwas, das ich nicht will; so kann ich A unmöglich wollen. Mein Wille vernichtet sich in diesem Falle selbst, er ist der Grund seiner eigenen Vernichtung.

In diesem Falle nun soll sich jeder unrechtmäßige Wille befinden; er ist dann in die Lage gebracht, sich selbst zu vernichten. Was der unrechtmäßige Wille begehrt, ist ein Vortheil auf Kosten und zum Schaden des Anderen: das ist sein Zweck; das Gegen-

Digitized by Google

theil dieses Zwecks ist das Uebel, welches ihm zustößt, sein eigener Nachtheil und Schaden. Wenn nun jedes Unrecht nothwendig zum eigenen Schaden ausschlägt, so ist jeder rechtswidrige Zweck zweckwidrig, so ist jeder unrechtmäßige Wille in der Lage, etwas zu wollen, das er nicht will und damit sich selbst zu vernichten. Er ist es durch den Causalzusammenhang zwischen Unrecht und Uebel. Diese nothwendige Verbindung macht das Gesetz, das Zwangsgesetz. Hier ist das Princip aller Zwangsgesetze, auf das sich die peinliche Gesetzgebung gründet. Das Zwangsgesetz ist diejenige Veranstaltung des Rechtsgesetzes, kraft deren jeder unrechtmäßige Wille sich nothwendig selbst vernichtet. Der rechtswidrige Wille ist so weit gegangen, die Rechtsgrenze zu überschreiten; das Zwangsgesetz treibt ihn durch das Uebel, daß er sich selbst vermöge desselben zuzieht, in seine Grenzen zurück. Der unachtsame Wille ist nicht weit genug gegangen, um die Rechtsgrenze deutlich zu sehen; er hat den Anderen (ohne es zu wollen) beschädigt, und der Verlust fällt auf ihn selbst zurück. So treibt ihn das Zwangsgesetz zur Vorsicht, damit er die Grenzen wohl in Acht nehme. Die Folge ist, daß jeder sich in seinen ihm zugemessenen Grenzen hält, und somit das Gleichgewicht des Rechts sich wiederherstellt*).

Kein Rechtszustand ohne Zwangsgesetze, kein wirksames Gesetz ohne Macht, ohne zwingende Macht, deren Träger nicht der Einzelne sein kann, sondern nur die Vereinigung der Personen, das Gemeinwesen, der Staat. Kein Naturrecht ohne Zwangsrecht, keine zwingende Macht ohne die Herrschaft der Gesetze: daher ist das Naturrecht in der That nur im gemeinen Wesen und unter positiven Gesetzen möglich; der Staat ist das

---

*) Ebendaselbst. II. §. 14. S. 139—145.

Digitized by Google

realisirte Naturrecht, er ist nicht dessen Aufhebung, sondern Verwirklichung *).

II.

Die Staatsordnung.

1. Aufgaben: Staatsbürgervertrag, Gesetzgebung.

Der Rechtszustand, der zu seiner Aufrechthaltung die Zwangsgesetze fordert, ist nur in und durch den Staat möglich. Wie ist der Staat selbst möglich, der Rechtsstaat? Es muß eine zwingende Macht errichtet werden, die nichts anderes will und wollen kann als den Rechtszweck, die Sicherheit des Rechtszustandes, die Sicherheit aller. Jeder Einzelne will seine eigene Sicherheit, er will diese vor allem, er ordnet diesem seinem Privatzwecke den gemeinsamen Zweck unter. Darum darf die zwingende Macht oder die Gewalt niemals ein Privatwille sein, sondern nur der gemeinsame Wille. Diesen zu finden ist die erste Aufgabe. „Es ist die erste Aufgabe des Staatsrechts und der ganzen Rechtsphilosophie, einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich sei, daß er ein anderer sei als der gemeinsame Wille," oder was dasselbe heißt: „einen Willen zu finden, in welchem Privatwille und gemeinsamer synthetisch vereinigt seien **)."

Der gemeinsame Wille ist der übereinstimmende; die Uebereinstimmung kann nur gefunden werden durch Uebereinkunft oder Vertrag: es ist daher der Staatsbürgervertrag, der den gemeinsamen Willen findet und feststellt. Diese Feststellung ist das Gesetz. Die Gesetzgebung hat zwei Aufgaben: die Festsetzung der Rechte und gegenüber den Rechtsverletzungen die Festsetzung der

---

*) Ebendaselbst. II. §. 15. S. 145—149.

**) Ebendaselbst. III Cap. §. 16. II. S. 151.

Digitized by Google

Strafe. Die Lösung der ersten Aufgabe geschieht in der bürgerlichen, die der zweiten in der peinlichen Gesetzgebung *).

2. Staatsgewalt und Constitution.

Der gemeinsame Wille sei gefunden, das Gesetz stehe fest; es soll herrschen, der gemeinsame Wille soll die Gewalt haben. Diese Gewalt ist die Staatsgewalt; sie führt die Gesetze aus d. h. sie regiert. Zur Ausführung der Gesetze gehört 1) die Macht, die Rechtsverletzung zu verhüten: die Polizeigewalt, 2) die Macht zu urtheilen, ob eine Rechtsverletzung stattgefunden hat: die richterliche Gewalt, 3) die Macht, das Unrecht zu bestrafen: die Strafgewalt. Die Staatsgewalt regiert, richtet und straft; den Inbegriff dieser Befugnisse nennen wir die Executive oder die Rechtsverwaltung **).

Nun hängt der ganze Rechtszustand davon ab, daß Macht und Gesetz vollkommen eines sind. Die Staatsgewalt kann nur gesetzmäßig handeln. Was sie thut, ist gesetzlich; wenn die öffentliche Gewalt selbst ungerecht handeln könnte, so würde eben dadurch die Ungerechtigkeit gesetzmäßig und der Rechtszustand unmöglich. Mithin muß es unmöglich gemacht sein, daß sie ungerecht handelt; es muß ein Gesetz geben, welches die Rechtsverwaltung fest an das Gesetz bindet: ein Gesetz zur Sicherheit des Gesetzes, zur Garantie, daß die Regierung nicht gesetzwidrig handeln kann. Dies Gesetz ist das Fundamentalgesetz des Staates oder das constitutionelle ***).

Wenn diejenigen, die das Recht zu vertreten haben, thun

---

*) Ebendaselbst. III. §. 16. III. S. 152—153.

**) Ebendaselbst. III §. 16. IV. S. 153 — 155. Vgl. VII. S. 166.

***) Ebendaselbst. III. §. 16. V. S. 155—157.

Digitized by Google

und lassen können, was sie wollen, so ist keine Sicherheit gegeben, daß sie gesetzmäßig handeln, daß sie niemals Unrecht thun. Diese Sicherheit ist nur dann vorhanden, wenn die Executoren für ihre Handlungen Rechenschaft ablegen müssen oder verantwortlich sind. Der Rechtsstaat ist bedingt durch die Verantwortlichkeit der Rechtsverwalter; ohne diese Verantwortlichkeit giebt es keinen Rechtsstaat. Mithin ist eine Macht nöthig, der sie verantwortlich sind, die das Recht, die Executoren zur Rechenschaft zu ziehen, und damit die Aufgabe hat, die Rechtsverwaltung zu beaufsichtigen: eine beaufsichtigende Macht oder ein Ephorat. Wenn Executive und Ephorat zusammenfallen, so giebt es kein Ephorat. Mithin müssen beide Mächte getrennt sein: in dieser Trennung besteht die constitutionelle Bedingung, von der die Möglichkeit des Rechtsstaats abhängt. Wie aber soll die Executive und wie das Ephorat gebildet werden*)?

3. Bildung der Executive. Die Staatsformen.

Eines leuchtet sogleich ein. Da Executive und Ephorat nie zusammenfallen dürfen, weil sonst Richter und Partei eine Person wären, so kann in keinem Fall die Gemeinde selbst (Alle) die Executive führen. Wenn die Gemeinde selbst das Recht verwaltet und Unrecht thut, wer soll sie richten? Außer ihr giebt es keinen Richter; es giebt niemand, der sie zur Verantwortung ziehen könnte, sie ist darum unverantwortlich. Unverantwortlich regieren, heißt despotisch regieren. Regiert die Gemeinde selbst, so haben wir die Demokratie; die demokratische Verfassung ist nothwendig despotisch, sie ist unter allen Verfassungen die allerunsicherste, sie ist nicht bloß unpolitisch, sondern schlechterdings rechtswidrig**).

*) Ebendaselbst. III. §. 16. VI. S. 157—160.

**) Ebendaselbst. III. §. 16. VI. S. 158—160.

Digitized by Google

Die Executive kann daher niemals bei der Gemeine selbst sein, weil dadurch die Möglichkeit des Ephorats ausgeschlossen wäre. Also kann sie nur ausgeübt werden durch Vertreter der Gemeine d. h. durch Repräsentanten. Diese Vertretung erlaubt verschiedene Formen. Entweder ist der mit der Staatsgewalt bekleidete Repräsentant Einer oder eine Körperschaft: im ersten Fall ist die Verfassung monarchisch, im zweiten republikanisch. Die regierende Körperschaft wird entweder durchgängig gewählt oder ergänzt sich durchgängig durch Cooptation oder bildet sich zum Theil durch Wahl, zum Theil durch Cooptation: im ersten Fall haben wir die reine (rechtmäßige) Demokratie, im zweiten die reine Aristokratie, im dritten eine aus beiden gemischte Form (Aristo-Demokratie). Entweder wird der Repräsentant geboren oder gewählt; wird er gewählt, so haben wir ein Wahlreich, das entweder unbeschränkt oder beschränkt ist. Es giebt eigentlich nur eine wirkliche Schranke: die Geburt. Ist das Wahlrecht bedingt durch die Geburt, so haben wir die erbliche Aristokratie; wird der Repräsentant geboren, so haben wir die erbliche Monarchie oder die Adelsherrschaft (das Patriciat); beides vereinigt sich in der feudalen Monarchie, in welcher die oberste Gewalt bei dem erblichen König und die höchsten Staatsämter bei dem Geburtsadel sind.

Alle Verfassungen sind rechtmäßig unter der Bedingung des Ephorats, alle sind rechtswidrig (despotisch) ohne diese Bedingung. Unter den rechtswidrigen kann man nur noch fragen, welche am wenigsten zweckwidrig ist? Offenbar die, in welcher die Regenten, wenn sie ungerecht handeln, am meisten zu fürchten haben; das sind die erblichen Gewalthaber, die für ihre Nachkommen besorgt sein müssen und bei denen daher das eigene Interesse, wenn sie es richtig verstehen, ein Palliativmittel des Ephorats bildet *).

*) Ebendaselbst. III. §. 16. VI. S. 161—163.

Mit der Executive ist die gesetzmäßige Staatsgewalt constituirt. Ihre Träger sind Repräsentanten der Gemeine, ihre Macht daher keine ursprüngliche, sondern eine übertragene, gegründet auf den besonderen Uebertragungscontract, der als constitutionelles Gesetz die absolute Uebereinstimmung aller Staatsbürger fordert. Handelt es sich um die Feststellung des gemeinsamen Willens, so ist nie die Majorität, sondern nur die vollkommene Einstimmigkeit deren rechtsgültiger Ausdruck. Die Nichtübereinstimmenden müssen entweder der Majorität beipflichten, wodurch die Einstimmigkeit entsteht, oder sie können in einem Staat, mit dessen Grundlagen sie nicht einverstanden sind, nicht leben*).

Ist die Staatsgewalt festgestellt, so repräsentirt sie den gemeinsamen Willen. Im Unterschiede davon ist jeder andere Wille Privatwille, der sich dem gemeinsamen schlechterdings unterzuordnen hat; der Staatsgewalt gegenüber sind die anderen Bürger nur ein Aggregat von Unterthanen, keine Gemeine, kein Volk; denn sie sind Gemeine nur als gemeinsamer Wille, und dieser ist allein in der Staatsgewalt rechtsgültig repräsentirt, nicht in der Summe der einzelnen Bürger.

Die Staatsgewalt ist nicht Privatwille; ihre Handlungen haben keine Privatzwecke; ihre Träger müssen von Privatzwecken und Privatpersonen unabhängig und deshalb so gestellt sein, daß ihre persönliche Unabhängigkeit vollkommen gesichert ist. Alle Aeußerungen der Staatsgewalt sollen mit dem Gesetz, also auch unter sich übereinstimmen, jeder Bürger von dieser Gesetzmäßigkeit und Uebereinstimmung aller Regierungshandlungen überzeugt sein können: was die Regierung thut, muß daher der öffentlichen Beurtheilung ausgesetzt sein und deshalb den Charakter voller Publicität haben**).

*) Ebendaselbst. III. §. 16. VII. S. 164 flgd.

**) Ebendaselbst. III. §. 16. VIII. S. 166—68.

Digitized by Google

Wenn nun aber die Staatsgewalt selbst das Recht verletzt, sei es daß sie in einem bestimmten Falle das Gesetz nicht ausübt oder selbst gesetzwidrig handelt, so ist dadurch die Einstimmigkeit ihrer Handlungen und damit die Gerechtigkeit selbst aufgehoben, nicht bloß für diesen, sondern für alle Fälle, die vorhergehenden und künftigen. Es giebt keine Gerechtigkeit mehr. Es ist auch keine Möglichkeit vorhanden, für den einzelnen Fall an eine höhere Instanz zu appelliren, denn es giebt keine höhere Instanz, weil es keine höhere Staatsgewalt geben kann als die höchste. Ihre Rechtssprüche sind inappellabel *).

4. Bildung des Ephorats.

Hier entsteht die Frage: was sichert uns die durchgängige Gesetzmäßigkeit aller Handlungen der Staatsgewalt? Da es im Reiche der Möglichkeit liegt, daß sie Unrecht thut, so muß in der Verfassung des Staats ein Zwangsgesetz gegen das mögliche Unrecht der Staatsgewalt enthalten sein, ein Gesetz, das selbst constitutioneller Natur ist. Was für ein Gesetz erfüllt diese Bedingung?

Die Staatsgewalt ist für ihre Handlungen zwar in jedem einzelnen Falle inappellabel, aber für ihre Handlungsweise überhaupt nicht unverantwortlich; sie muß zur Rechenschaft gezogen, verantwortlich gemacht, gerichtet werden können. Aber wer soll sie richten? Offenbar nicht sie selbst sich selbst; sonst wäre Richter und Partei eine Person. Auch nicht der Einzelne als solcher, denn er ist Unterthan der Staatsgewalt; also nur die Gemeine. Nun giebt es keinen anderen gemeinsamen Willen, als den in der Staatsgewalt dargestellten, es giebt dieser gegenüber keine Gemeine. Wie soll die Gemeine sie richten können? Um zu

*) Ebendaselbst. III. §. 16. IX. S. 168—69.

richten, muß sie sich versammeln. Wer soll sie zusammenberufen dürfen? Hier liegt die Schwierigkeit.

Nur das Gesetz selbst kann es thun, das Staatsgrundgesetz. Es muß daher in der Constitution der Fall vorgesehen und, wenn er eintritt, die Gemeine befugt sein, als solche zu handeln. Die Constitution könnte deßhalb die Bestimmung getroffen haben, daß sich von Zeit zu Zeit die Gemeine versammeln solle, um die Rechenschaft der Regierung abzunehmen. Aber es wäre nicht zweckmäßig, die Gemeine ohne Noth zu versammeln. Die Constitution wird daher die Versammlung der Gemeine nur für den Fall der Noth bestimmt haben. Der Fall der Noth ist die Ungerechtigkeit der Regierung. Für diesen Fall wird die Gemeine versammelt, um die Staatsgewalt zu richten.

Aber vorher muß geurtheilt werden, daß der Fall der Noth wirklich eingetreten ist. Wer soll die Macht haben, dieses Urtheil zu sprechen? Nicht die Gemeine selbst, da sie erst durch ein solches Urtheil als Gemeine zusammentreten und handeln darf; noch weniger die Staatsgewalt oder beliebige einzelne Personen. Also ist zu diesem Zweck eine besondere, durch die Constitution bestimmte Macht nöthig, welche das Amt hat, die Staatsgewalt zu beaufsichtigen, ihre Handlungsweise zu beurtheilen, den Fall der Noth zu erkennen, in diesem Fall die Gemeine zusammen zu rufen. Diese Macht ist das Ephorat*).

5. Das Staatsinterdict.

Das Ephorat ist als solches von der Staatsgewalt vollkommen unabhängig, beide Gewalten sind getrennt, das Ephorat daher gar nicht executiv, sondern nur prohibitiv, nicht positiv, sondern nur negativ, ähnlich wie die römischen Volkstribunen.

*) Ebendaselbst. III. §. 16. IX. S. 169—171.

Digitized by Google

Es erklärt: die Regierung hat ungerecht gehandelt; da nun die ganze Rechtsgültigkeit der Staatsgewalt in der Gesetzmäßigkeit aller ihrer Handlungen besteht, so ist die (für ungerecht befundene) Staatsgewalt aufgehoben und keine ihrer Handlungen mehr gültig. Die Macht des Ephorats ist nur prohibitiv, aber absolut prohibitiv: ihr Spruch ist das Staatsinterdict*).

Auf diesen Spruch tritt die Gemeine zusammen. Der Proceß wird instruirt; die Ephoren sind die Kläger, die Staatsgewalt ist im Anklagezustand, die Gemeine ist Richter. Wird die Staatsgewalt freigesprochen, so sind die Ephoren schuldig, das Gemeinwesen durch Aufhebung des ganzen Rechtsganges in eine große Gefahr gebracht zu haben. In solchen Fällen ist auch der Irrthum ein öffentliches Verbrechen; der Schuldige in diesem Fall hat den Staat gefährdet, seine Schuld ist Hochverrath**).

Die Ephoren selbst müssen in ihrer persönlichen Stellung unabhängig sein von allen bestechlichen Einflüssen der Staatsgewalt und absolut unverletzbar für jeden. Sie sind sacrosanct; ihre Verletzung ist Hochverrath; sie werden ernannt nicht durch die Staatsgewalt, sondern durch das Volk; sie haben ihre Macht nicht lebenslänglich, und jeder Ausscheidende ist seinem Nachfolger Rechenschaft schuldig über seine Amtsführung. Es müßten daher alle Ephoren bestechlich sein, wenn einer es ist. Darum ist die letzte Gefahr, die es für die öffentliche Sicherheit giebt, so gut als undenkbar: daß sich nämlich die Executoren und Ephoren zur Unterdrückung des Volkes vereinigen. Sollte der äußerste Fall eintreten, so wird entweder das Volk sich aus freien Stücken erheben und der öffentlichen Ungerechtigkeit ein Ende machen, oder Einzelne werden eine Rebellion versuchen, von de-

*) Ebendaselbst. III. §. 16. IX. S. 172.

**) Ebendaselbst. III. §. 16. IX. S. 172—177.

Digitized by Google

ren Ausgange es abhängt, ob das Recht die Macht haben soll oder nicht*).

Die hier entwickelte Staatsordnung hat keinen anderen Zweck, als den Rechtsweg zu sichern. Je vorsichtiger für alle Fälle die Sicherheitsanstalten getroffen sind, um so weniger wird es nöthig sein sie zu brauchen. Das formulirte Gesetz nöthigt die Menschen, bedächtig zu handeln und sich nach der Formel zu richten, wodurch man am sichersten ist, kein Unrecht zu thun. Eben deßhalb „ist die Formel eine der größten Wohlthaten für den Menschen". Wo diese Anstalten getroffen sind, sind sie überflüssig, und nur da, wo sie nicht sind, wären sie nöthig**).

III.

Die Gründung des Staates.

1. Der Eigenthumsvertrag.

Es ist nicht genug zu sagen, daß der Rechtsstaat sich auf den Staatsbürgervertrag gründet; es muß gezeigt werden, wie der Staat aus dem Vertrage hervorgeht und aus welchem? Alle Rechtsgemeinschaft fordert die gegenseitige Anerkennung der Personen in der wechselseitigen Ausschließung ihrer Freiheitssphären. Da sich die persönlichen Willensgebiete wechselseitig anerkennen und ausschließen sollen, so liegt darin, daß sie auch in einander gerathen und sich gegenseitig stören können. Sie können es, aber wollen es nicht; sie wollen sich gegenseitig nicht bekämpfen, sondern vertragen, also jeden Streit, in welchem verschiedene Personen dieselben Objecte beanspruchen, gütlich beilegen. Diese Absicht ist den Personen gemeinsam, sonst wäre eine Rechtsgemeinschaft nicht möglich. Ist der Vertrag geschlossen, so sind

*) Ebendaselbst. III. §. 16. X—XIII. S. 177—184.

**) Ebendaselbst. III. §. 16. XV. S. 185—187.

Digitized by Google

dadurch die verschiedenen Willen in Rücksicht sowohl der Form als der Materie (der Objecte) wirklich geeinigt: wir haben den formaliter und materialiter gemeinsamen Willen. Dieser Wille erstreckt sich weiter als der Privatzweck des Einzelnen. Ich will nicht bloß das Meinige; ich verpflichte mich zugleich, das des Anderen nicht zu wollen, nicht zu begehren; mein Wille erstreckt sich demnach mit auf die fremde Freiheitssphäre, aber nur negativ. Wenn ich den Vertrag einmal verletze, so habe ich ihn total verletzt; er ist so gut als vernichtet. Der Vertrag muß daher dauernd sein oder als Gesetz gelten *).

Der Vertrag löst die möglichen (von der Natur keineswegs ausgeschlossenen) Streitigkeiten der Personen und bringt dadurch ihre verschiedenen Freiheitssphären in das richtige, durch den gemeinsamen Willen selbst festgesetzte Verhältniß. Der Streit entsteht durch Anspruch verschiedener Personen auf dieselben Objecte. Das streitige Object kann nicht der Leib sein, niemand kann den Leib des Anderen als den seinigen beanspruchen; Object des Streites sind daher nur Sachen, und der darauf bezügliche Vertrag ist Eigenthumsvertrag. Ohne Eigenthumsvertrag keine Rechtsgemeinschaft, kein Staat, also auch kein Staatsbürgervertrag. Der Eigenthumsvertrag ist daher der erste Theil oder die erste Bedingung des Staatsbürgervertrages **).

Dieser Satz enthält schon alle die Folgerungen in sich, welche den eigenthümlich s o c i a l i s t i s c h e n Charakter der fichte'schen Politik ausmachen. Wenn nämlich der Eigenthumsvertrag die erste Bedingung des Staatsbürgervertrages bildet, so können nur

*) Grundlage des Naturrechts. Zweiter Theil oder angewandtes Naturrecht. 1797. (S. W. II Abth. A. I Bd.) I Abschn. §. 17. A. S. 191 —194.

**) Ebendaselbst. I. §. 17. B. S. 195—196.

Eigenthümer Staatsbürger werden, so müssen alle Staatsbürger Eigenthümer sein, und da keine Person von der Rechtsgemeinschaft und vom Staatsrecht ausgeschlossen sein darf, so muß jede Person Eigenthum haben. Da ferner der Staat für die Sicherheit des Rechtszustandes zu sorgen hat, diese Sicherheit aber davon abhängt, daß jeder das Eigenthum des Anderen anerkennt unter der Bedingung, daß auch das seinige anerkannt wird, also unter der Bedingung, daß auch er Eigenthümer ist; so folgt, daß der Staat dafür sorgen muß, daß jeder Eigenthum hat.

2. Der Schutz- und Vereinigungsvertrag.

In dem Eigenthumsvertrage verpflichtet sich die Person bloß, das fremde Eigenthum nicht antasten zu wollen, unter der immer vorausgesetzten und selbstverständlichen Bedingung, daß auch das ihrige nicht angetastet wird; ihr Wille in Rücksicht auf das fremde Eigenthum ist vermöge dieses Vertrages bloß negativ. Das ist nicht genug. Das Eigenthum jedes Einzelnen kann verletzt werden; die Verletzung hebt den ganzen Vertrag und damit das Eigenthum selbst auf. Soll also der Eigenthumsvertrag gelten, so ist zu seiner Sicherung ein zweiter Vertrag nöthig, welcher die zweite Bedingung des Staatsbürgervertrages ausmacht: der Schutzvertrag. Ich verpflichte mich, das Eigenthum des Anderen nicht bloß nicht angreifen, sondern gegen jede Verletzung schützen und vertheidigen zu wollen; die Leistung, zu welcher der Eigenthumsvertrag mich verbindet, war nur negativ; die des Schutzvertrages ist positiv*).

Hier entsteht eine Schwierigkeit. Wie ist die Rechtsbegründung des Schutzvertrages möglich? Die Leistung ist bedingt durch die Gegenleistung; sie wird erst durch diese rechtlich begrün-

*) Ebendaselbst. I. §. 17. B. S. 197—198.

det. Wie kann eine positive Leistung rechtlich begründet werden? Die Gegenseitigkeit macht auf jeder Seite die Verpflichtung zur Leistung problematisch. Jeder sagt: ich brauche erst zu leisten, wenn der Andere geleistet hat. So setzt die Leistung auf jeder Seite sich selbst voraus. Im Vertrage verspreche ich die Leistung; rechtskräftig und bindend wird der Vertrag durch die Erfüllung des Versprechens; ist diese Erfüllung (Leistung) eine künftige, so ist der ganze Vertrag problematisch.

Nun darf der Schutzvertrag nicht problematisch sein, denn sonst wäre es auch der Eigenthumsvertrag. Es giebt nur eine Bedingung, unter der er aufhört problematisch zu sein: wenn die Erfüllung nicht in die Zukunft gestellt bleibt, sondern mit dem Versprechen selbst in einen Act zusammenfällt. Die Contrahenten im Schutzvertrage geben ihr Versprechen und erfüllen es zugleich, indem sie eine schützende Macht errichten helfen, welche im Stande ist, die Eigenthumsrechte jedes Einzelnen zu sichern. Diese Macht ist der Staat. Der Schutzvertrag ist nur dann rechtskräftig und rechtsgültig, wenn jeder Contrahent mit diesem Vertrage zugleich in den Staat eintritt oder, was dasselbe heißt, Staatsbürger wird. Dadurch thut jeder das Seinige, um den Andern zu schützen; beide begeben sich unter eine gemeinsame Schutzmacht. Wer ist jetzt der Zuschützende? Wer hat den ersten Anspruch auf den Beistand jener Schutzmacht? Offenbar nicht diese oder jene bestimmte Person, sondern wer zuerst in seinem Rechte verletzt wird. Und weil ein solcher Angriff jeden treffen kann, so sind alle auf gleiche Weise Gegenstand der Schutzmacht, d. h. jede einzelne Person (nicht als solche, sondern) als Glied des in jener gemeinsamen Macht vereinigten Ganzen. Wie der Eigenthumsvertrag zu seiner Aufrechthaltung den Schutzvertrag fordert, so fordert dieser zu seiner Geltung den Verei-

Digitized by Google

nigungsvertrag, der die Einzelnen zu Gliedern eines Ganzen macht und dadurch den gemeinsamen Willen in ein Gemeinwesen oder einen Staat verwandelt. So vollendet und erfüllt sich in diesen beiden Bedingungen des Eigenthums- und Schutz-(Vereinigungs)vertrages der Staatsbürgervertrag*).

3. Verhältniß des Einzelnen zum Staat**).

Der Einzelne leistet dem Staat, was er ihm schuldig ist; er giebt seinen Beitrag und begründet dadurch seinen rechtsgültigen Anspruch auf den Schutz des Staates für sein ganzes Eigenthum, für den ganzen Umfang seiner persönlichen Freiheitssphäre. Die bürgerlichen Pflichten und Rechte stehen in Wechselwirkung und bedingen sich gegenseitig.

Hieraus erhellt das dreifache Verhältniß des Einzelnen zum Staat: er ist durch die Erfüllung seiner bürgerlichen Pflichten Glied des Staats, Miterhalter des Ganzen, Theilhaber an der Souveränetät; er ist in seinen Rechten durch die Macht des Gesetzes gesichert sowohl als beschränkt; überschreitet er seine Rechte, verletzt er seine Pflichten, so tritt ihm das Gesetz als richtende Macht gegenüber, er wird dem Gesetz unterworfen, und zwar kraft des Vereinigungsvertrages, der den Unterwerfungsvertrag einschließt. So ist das Individuum innerhalb des Staates Theilhaber an der Souveränetät, so weit es seine Pflichten erfüllt, und Unterthan im eigentlichen Verstande, sobald es seine Pflichten verletzt.

Aber das Individuum ist nicht bloß Glied des Staats; es gehört in den Staat nur mit einem Theil seiner Freiheitssphäre, denn nur auf gewisse Leistungen hat der Staat rechtsgültigen

*) Ebendaselbst. I. §. 17. B. S. 198—204.
**) Ebendaselbst. I. §. 17. B. S. 204—209.

Digitized by Google

Anspruch; außerhalb derselben ist das Individuum frei und nur von sich selbst abhängig. Hier ist die Grenze zwischen Mensch und Bürger, zwischen Menschheit und Bürgerthum: die menschliche und persönliche Freiheit umfaßt mehr als bloß das Gebiet der bürgerlichen Rechte und Pflichten; der Staat hat die Pflicht, die Person in dem ganzen Umfange ihrer Freiheit zu schützen, aber die Freiheit fällt nicht ihrem ganzen Umfange nach in den Staat.

Digitized by Google

Zehntes Capitel.

Die Politik auf Grund des Naturrechtes.
Die Gesetzgebung und der geschlossene Handelsstaat.

I.

Die Civilgesetzgebung.

1. Das Recht leben zu können.

Das Princip des Selbstbewußtseins fordert die Rechtsgemeinschaft, diese fordert zu ihrer Verwirklichung den Staat und dieser zur Sicherung der öffentlichen Gerechtigkeit die verantwortliche Staatsgewalt d. h. die Bildung der Executive und des Ephorats und die Trennung beider. Darin besteht die bestimmte Staatsordnung, deren Grundlage bestimmte Verträge ausmachen. So weit ist die Rechtslehre entwickelt. Aber es ist nicht genug zu sagen, daß im Staat die Gesetze herrschen; es muß gezeigt werden, welcher Art die Gesetze sind, deren Herrschaft den Rechtsstaat ausmacht. Es ist nicht genug, die Sicherheit der Gesetzesherrschaft in einer bestimmten Staatsform zu fordern; es muß gezeigt werden, mit welchen Mitteln diese Sicherheit wirklich erreicht wird. Es handelt sich in der Lösung dieser Fragen um die Anwendung des Naturrechts d. h. um die auf das Naturrecht gegründete Politik.

Was der Staat schützen soll, sind die durch den Eigenthums-

Digitized by Google

vertrag festgesetzten, im Staatsbürgervertrage bestätigten Rechte der Einzelnen. Das festgesetzte und bestätigte Recht ist Gesetz; das Gesetz, welches die Grenzen des Mein und Dein feststellt, ist das Civilgesetz. Worin bestehen die zu schützenden Eigenthumsrechte?

Alles Eigenthum ist anerkannter Besitz; aller Besitz besteht in dem ausschließenden Gebrauche gewisser Objecte, also in einer durch Zwecke bestimmten Thätigkeit, die jede fremde Einmischung ausschließt. Nun geht jede durch Zwecke bestimmte Thätigkeit von der Gegenwart in die Zukunft. Ohne Ziel (d. h. Zukunft) keine gegenwärtige Thätigkeit, ohne diese keine künftige, keine Erreichung des Ziels. Alle Thätigkeit mithin ist bedingt durch einen in die Zukunft gerichteten Willen, der nicht möglich ist ohne den gegenwärtigen Wunsch nach Fortdauer. Setzen wir die Fortdauer als gefährdet, so ist das Lebensgefühl gehemmt; das Gefühl dieser Hemmung ist Schmerz, Gefühl des Mangels, Bedürfniß, Lebensbedürfniß, das empfunden wird als Hunger und Durst. Der Wunsch nach Fortdauer ist zunächst der Trieb, dieses Bedürfniß zu befriedigen, der Trieb, leben zu können, der Nahrungstrieb: die erste und ursprüngliche Triebfeder unserer Thätigkeit. Jeder will leben können; die Objecte, um leben zu können, sind die Lebensmittel; jeder will die zu seiner Erhaltung nöthigen Lebensmittel haben, und da aller Besitz durch die eigene Thätigkeit bedingt ist, so will jeder durch seine Thätigkeit sich die nöthigen Lebensmittel verschaffen oder, was dasselbe heißt, von seiner Arbeit leben können*).

Die Möglichkeit, sein leibliches Dasein selbst zu erhalten, ist offenbar die erste Bedingung des persönlichen Daseins in der Sinnenwelt und der Fortdauer desselben, also ein Urrecht der

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. S. 210—212.

Person: das erste aller Urrechte, ein nothwendig anzuerkennendes, zu bestätigendes, zu schützendes Recht.

2. Das Recht auf Arbeit.

Wenn jemand nicht so viel hat, um leben zu können, so hat er nicht, was er zu haben berechtigt ist; er hat das Seinige nicht. Er anerkennt das fremde Eigenthum unter der Bedingung, daß auch das seinige anerkannt wird; nun besitzt er nichts; also fehlt materiell die Bedingung, unter welcher seine Anerkennung erfolgt und nach dem Rechtssatz allein beansprucht werden darf. Wo bleibt ihm gegenüber die Sicherheit des fremden Eigenthums? Wo bleibt, wenn auch nur Einer Noth leidet, die Sicherheit Aller? Der Nothstand ist eine Sicherheitsfrage. Der Staat soll für die Sicherheit sorgen; also darf er keinen Nothstand dulden*).

Es darf im Staate keinen geben, der nicht von seiner Arbeit lebt und leben kann, weder Müssiggänger noch Nothleidende. Mithin muß der Staat das Recht haben, die Thätigkeit der Einzelnen zu beaufsichtigen, um den Müssiggang zu verhindern, und die Macht, Unterstützungsanstalten zu gründen, um den Armen zu helfen. Unterstützungsanstalten sind Sicherheitsanstalten. Jedem Gliede des Staats ist das Recht, eine Person zu sein (Urrecht) gewährleistet, also in erster Linie das Recht, leben zu können: „daher hat der Arme ein absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung." Jeder soll von seiner Arbeit leben können: mithin hat jedes Mitglied des Staats (nicht bloß die Pflicht zur, sondern) auch das Recht auf Arbeit.

Es wird daher die bürgerliche Gesetzgebung so eingerichtet sein müssen, daß der Staat diese Aufgaben lösen, diese Bedin-

**) Ebendaselbst. II. §. 18. S. 212—213.

Digitized by Google

gungen erfüllen, jedem seiner Bürger das Recht auf Arbeit und Eigenthum sichern kann. Dieser Gesichtspunkt macht den fichte'schen Staat socialistisch und hat unter anderem auch die Theorie des geschlossenen Handelsstaats zu seiner Folge.

Die erste Aufgabe des Staats ist bedingt durch das erste aller Urrechte: er soll jedem das Recht sichern, durch seine Arbeit leben zu können. Diese erste Aufgabe und ihre Lösung ist durchaus socialökonomisch. Der Staat hat dafür zu sorgen, daß 1) die zum Lebensbedürfniß nöthigen Objecte in einer der Anzahl der Bürger entsprechenden Menge durch Arbeit erzeugt werden, 2) daß jeder durch seine Arbeit erwerben kann, was er braucht.

3. Die öffentlichen Arbeitszweige.

Die nächsten für das Lebensbedürfniß nothwendigen Objecte sind Erzeugnisse der Natur, die durch menschliche Arbeit hervorgebracht werden müssen: die erste und wichtigste Arbeit ist daher die natürliche Production; die zweite Aufgabe ist die durch die menschlichen Lebenszwecke geforderte Verarbeitung der Naturproducte (des Rohstoffs): die technische Arbeit, deren Ergebniß das Kunstproduct oder Fabrikat ist; jeder muß durch seine Arbeit erwerben können, was er braucht, der Producent die ihm nöthigen Fabrikate, der technische Arbeiter die ihm nöthigen Naturproducte (Lebensmittel); die dritte Aufgabe ist daher, daß Producte und Fabrikate gegen einander umgetauscht werden: die Arbeit, welche diesen Tausch vermittelt, ist der Handel. Mithin fordert der Staat zur Lösung seiner ökonomischen Aufgabe drei öffentliche Arbeitszweige: natürliche Production, Fabrikation, Handel; er fordert dem gemäß drei Arbeitsstände: Producenten, Fabrikanten, Kaufleute*).

*) Ebendaselbst. II. §. 19. A—E. S 217—237.

4. Die natürliche Production.

(Ackerbau und Bergbau, Viehzucht und Jagd.)

Die natürliche Production bezieht sich auf Minerale, Pflanzen und Thiere. Die beiden ersten Reiche gehören dem Boden an. Der Gegenstand der natürlichen Production ist daher 1) Grund und Boden, 2) die Thiere; in der ersten Rücksicht ist die Arbeit der natürlichen Production Ackerbau und Bergbau, in der zweiten Viehzucht und Jagd. Ackerbau und Viehzucht haben es mit der Cultur der Objecte zu thun, mit dem Anbau des Bodens, mit der Zähmung, Pflege und dem Gebrauch der Thiere. Bergbau und Jagd können ihre Objecte nicht durch Cultur erzeugen, sondern haben sie zu finden; der Bergbau die Minerale, um sie an die Oberwelt zu schaffen, wo sie dann weiter für menschliche Lebenszwecke nutzbar gemacht werden; die Jagd die wilden Thiere, um sie zu vernichten und durch ihre Vernichtung theils dem Ackerbau zu nützen, dem diese Thiere schaden, theils ein Material zu liefern, welches für menschliche Lebenszwecke weiter nutzbar gemacht werden kann.

Was die Person erarbeitet, ist ihr Product, ihr Besitz und durch die Anerkennung von Seiten des Gesetzes ihr Eigenthum. Alle natürlichen Producte, die durch Cultur (des Bodens und der Thiere) gewonnen werden, fallen in den persönlichen Besitz und können daher gesetzmäßiges Privateigenthum sein. Anders verhält es sich mit den Dingen, welche die Natur allein producirt und die nur zu finden sind. Es liegt in den Bedingungen des Bergbaues, daß er mit den vereinigten Kräften und Mitteln einer fortdauernden Gesellschaft besser und zweckmäßiger betrieben werden kann, als durch den Einzelnen; daß daher am besten der Staat den Bergbau besorgen wird und die Producte desselben

Digitized by Google

Staatseigenthum oder natürliches Regal sind. Die Gesetzgebung hat hier im Einzelnen die Grenzen zu bestimmen zwischen Regal und Privatbesitz. Es liegt in der Natur der Jagd, deren nächster Zweck die Sicherung des Ackerbaues ist, daß ihre Arbeit dem zur Last fällt, der die öffentliche Sicherheit zu besorgen hat, also der Obrigkeit; da aber das erlegte Wild zugleich Vortheile gewährt, auf welche die Obrigkeit keinen Anspruch hat und die Privateigenthum sein können, so muß die Obrigkeit die Jagdgerechtigkeit an Privatpersonen veräußern und zu diesem Zweck das äußere Gebiet derselben in einzelne Reviere eintheilen. Auch hier wird die Gesetzgebung zu bestimmen haben, wie weit die natürliche Jagdgerechtigkeit des Landeigenthümers reicht.

Die Producte des Ackerbaues und der Viehzucht fallen in den Privatbesitz; das Culturland und die zahmen Thiere können und müssen Privateigenthum sein, so weit der Staat keinen Anspruch darauf hat. Alles Eigenthum, welches erst durch den Staat gesichert und damit rechtsgültig wird, ist dem Staate verpflichtet; dieser hat daher Anspruch auf einen Theil des Eigenthums, auf einen Theil der Producte. Eine gewisse Abgabe ist der Eigenthümer dem Staate schuldig und leistet sie zunächst in Producten oder Naturalien selbst. Nach diesem Abzug ist das Uebrige absolutes Privateigenthum*).

5. Die Fabrikation (Zünfte).

Die Verarbeitung der Naturproducte zum Dienste der menschlichen Lebenszwecke ist die Aufgabe der Techniker oder Künstler, wie sie Fichte im weitesten Sinne des Worts nennt. Die öffentliche Arbeit ist nothwendig getheilt; nur ein bestimmter Theil der Bürger ist zur Fabrikation ausschließend berechtigt und

**) Ebendaselbst. II. §. 19. A—C. S. 217—231.

Digitized by Google

bildet daher einen geschlossenen Arbeitsstand oder eine Zunft. Da nun die Fabrikation selbst wieder in so viele verschiedene Arbeitszweige sich theilt, so bilden die Fabrikanten so viele verschiedene Zünfte. Die Gewerbefreiheit ist damit ausgeschlossen. Nur diese Bürger haben das Recht, diese bestimmten Fabrikate zu machen; nur von ihnen dürfen die anderen Bürger diese Fabrikate kaufen. Der Staat wird daher Sorge tragen müssen, daß die gelieferten Arbeiten gut, die Fabrikanten also zu ihrer Arbeit nicht bloß berechtigt, sondern auch befähigt sind; er wird mithin das Recht dazu nicht ohne Prüfung ertheilen dürfen. Zu dieser Prüfung sind bestimmte Regierungscollegien nöthig, die am besten mit den Zünften selbst zusammenfallen *).

6. Der Handel.

Der Fabrikant muß von seiner Arbeit leben können. Dazu braucht er Naturproducte und muß diese daher durch seine Fabrikate erwerben können. So ist der Tausch zwischen Naturproducten und Fabrikaten nothwendig. Was ist zu diesem Tausche nothwendig? Offenbar vor allem so viele Naturproducte, daß davon die Fabrikanten auch leben können: die Zahl der Fabrikanten ist demnach bedingt durch die der Producenten und durch die Masse der innerhalb des Staats erzeugten Producte. Auch muß der Tausch in jedem Augenblicke stattfinden können; daher ist ein fortwährender, ununterbrochener Umtausch nothwendig, der die besondere Arbeit der Kaufleute erfordert. Nur diese sind zu dieser Arbeit berechtigt, nur sie dürfen Producte und Fabrikate kaufen und verkaufen und müssen von dieser ihrer Arbeit leben können: ihre Zahl ist daher abhängig von der Zahl der Producenten und Fabrikanten.

Nun ist der Tausch aber nur möglich, wenn die Producen-

*) Ebendaselbst. II. §. 19. D. S. 123—234.

Digitized by Google

ten verkaufen. Was sie zu verkaufen haben, ist ihr absolutes Privateigenthum; sie haben darüber die ausschließende Verfügung und können daher den Preis so hoch stellen als sie wollen. Ihre Producte sind die nothwendigsten; können sie den Preis derselben nach Willkür steigern, so liegt es in ihrer Hand, die anderen Bürger in Nothstand zu bringen. Aber der Staat darf den Nothstand nicht dulden, den die Producenten hervorrufen können. Er muß daher im Stande sein, den Preis der Lebensmittel auf ein bestimmtes Maß herabzusetzen, ohne deßhalb die Producenten zu zwingen. Das kann er nur, wenn er im Verkaufe der zum Leben nothwendigen Producte mit den Producenten und der zur Arbeit nothwendigen Fabrikate mit den Fabrikanten concurrirt: diese Concurrenz ist möglich durch Staatsmagazine, und durch die Naturalabgaben der Bürger ist der Staat im Besitz solcher Magazine *).

7. Das Geld.

Der Staat kann auf den Preis der Lebensmittel bestimmend einwirken. Aber wie will er die Producenten nöthigen, überhaupt zu verkaufen? Er darf in das absolute Eigenthumsrecht nicht eingreifen, vielmehr ist er verpflichtet, dasselbe in seinem ganzen Umfange zu schützen. Und doch muß er fordern, daß die Lebensmittel verkauft werden, denn der Stoff dieser Producte ist den anderen Bürgern unentbehrlich. Also ist der Staat genöthigt, Anspruch zu machen auf den Stoff des Eigenthums, ohne auf das Eigenthum selbst Anspruch machen zu dürfen; er muß daher das Eigenthum selbst unabhängig machen von seinem Stoff, d. h. er muß eine Form erfinden, die alles Eigenthum repräsentirt, den Werth aller Objecte: diese Form ist das Geld, das Zeichen, für

*) Ebendaselbst. II. §. 19. E. S. 234—237.

welches im Staat zu jeder Zeit alles zu haben ist, was man braucht. Die Summe des im Staate umlaufenden Geldes repräsentirt den Inbegriff alles Verkäuflichen auf der Oberfläche des Staats. Beide Größen bleiben in einem beständigen Verhältniß. Ist die Menge des Geldes größer als die der Waaren, so werden diese um so theurer und das Geld um so billiger, ebenso umgekehrt. Der Staat macht das Geld, er giebt ihm die Geltung, die daher nur conventionell ist. Je weniger der Stoff, aus welchem das Geld gemacht wird, unter die Waaren gehört oder selbst ein zweckmäßiges und werthvolles Object ist, um so zweckmäßiger ist das Geld; es repräsentirt bloß den Werth der Dinge, ohne selbst einen anderen Werth, als die conventionelle Geltung zu haben. Daher empfiehlt sich das Papier- und Ledergeld, dessen Geltung nur so weit reicht, als der Staat, der sie ihm giebt. Zugleich fordert der Weltverkehr die Existenz eines durch seinen Stoff (seltener und werthvoller Metalle) überall gültigen Kaufmittels d. h. Gold- und Silbergeld: Weltgeld im Unterschiede vom bloßen Landesgelde*).

8. Das Hausrecht.

Das in Geld verwandelte Eigenthum ist reines oder absolutes Eigenthum: es ist das, was jedem von den Producten seiner Arbeit übrig bleibt nach Abzug aller dem Staate schuldigen Abgaben und Leistungen. An dieses Eigenthum hat daher der Staat gar keinen Anspruch; Abgaben vom Geldbesitz sind, wie sich Fichte ausdrückt, „absurd", denn es sind Abgaben von etwas, das erst dann mein ist, nachdem ich alle dem Staate schuldigen Abgaben geleistet habe.

---

*) Ebendaselbst. II. §. 19. F. S. 237—239.

Digitized by Google

Wohl aber hat der Staat die Pflicht, dieses mein reines Eigenthum zu schützen: er hat demnach etwas zu schützen, dessen Bestand er nicht näher kennt, auch zu untersuchen kein Recht hat; er kann daher den Geldbesitz der einzelnen Person nicht direct, sondern nur indirect schützen, indem er den Ort sichert, in welchem die Person mit ihrem reinen Eigenthume sich ausschließend aufhält: das ist die Wohnung. Es giebt eine persönliche Freiheitssphäre, welche vom Staate unabhängig und deßhalb von ihm nicht angetastet sondern nur geschützt werden darf: das Privathaus. Jeder ist Herr in seinem Hause; keiner darf mein Haus betreten, ohne daß ich es will; er muß anklopfen und ich herein sagen, bevor er eintreten darf: der Riegel des Hauses ist die Grenze zwischen der Staatsgewalt und Privatgewalt; die öffentliche Gewalt reicht bis zum Schlosse des Hauses, nicht weiter. Der häusliche Verkehr steht nicht unter der Aufsicht des Staats, nicht unmittelbar unter der Hut der Gesetze; seine Sicherheit ruht allein in dem persönlichen gegenseitigen Vertrauen. Hier, wenn irgendwo, muß Treu und Glaube gelten. Eben darum ist das Gastrecht heilig, weil es keine andere Grundlage hat als diese. Ein Mensch, dem Treu und Glaube nichts gelten, ist im häuslichen Leben Gift. Und gegen diese Vergiftung des häuslichen Verkehrs durch ehrlose Personen kann der Staat das Haus nur schützen, so weit er im Stande und durch die Gesetze berechtigt ist, die Ehrlosigkeit öffentlich zu kennzeichnen*).

9. Kauf. Schenkung. Testament.

Das Eigenthum entsteht zunächst durch Arbeit, dann durch Uebertragung, durch Dereliction von der einen und Acquisition

---

*) Ebendaselbst. II. §. 19. F. S. 240. G—H. S. 240—46.

Digitized by Google

von der anderen Seite. Uebertragung kann geschehen durch Kaufcontract, Schenkung (Erwerbung ohne Aequivalent) und Testament. So weit das Eigenthum unter die Aufsicht des Staats fällt (darunter fällt alles Eigenthum mit Ausnahme des Geldes und der Dinge, welche innerhalb der häuslichen Sphäre liegen, also alles relative Eigenthum), muß der Staat wissen, wer Eigenthümer ist. Die Veränderung der Eigenthümer darf daher nicht ohne öffentliche Anerkennung und Bestätigung stattfinden, die Uebertragungsverträge nicht ohne gerichtliche Form.

Die Rechte überhaupt sind bedingt durch das Dasein der Personen in der Sinnenwelt. Dieses persönliche Dasein hebt der Tod auf. Was macht ein Testament, das doch den Willen eines Todten ausspricht, rechtsgültig? Es ist nicht der Wille des Todten, sondern des Lebenden, der Rechtskraft ausübt und in Rücksicht auf sein Vermächtniß (letzten Willen) die Rechtsgültigkeit fordert. Die Ueberzeugung von der Gültigkeit der Testamente ist ein Gut für den Lebenden und ein Motiv seiner Arbeit. Jeder im Staat ist Eigenthümer; jeder will die Ueberzeugung haben, daß sein Vermächtniß gelten wird, die sichere Ueberzeugung, die nur möglich ist durch die gesetzliche Geltung der Testamente. Es ist demnach der allgemeine Wille d. h. der Wille aller Einzelnen (volonté de tous), der den Testamenten gesetzliche Rechtsgültigkeit verschafft, ohne welche jedes hinterlassene Eigenthum herrenloses Gut sein und darum Staatsgut werden würde*).

II.

Der geschlossene Handelsstaat.

Wir kennen jetzt den Umfang und die Beschaffenheit der

---

*) Ebendaselbst. II. §. 19. K. S. 255—259.

Digitized by Google

Rechte, welche die allgemeine Anerkennung fordern und bedürfen, deren Sicherung daher die Aufgabe und den Zweck des Staats ausmacht. Obgleich Fichte seine Theorie vom geschlossenen Handelsstaate nicht in seiner Rechtslehre selbst behandelt hat, so ist sie doch unmittelbar in dieser begründet und nur aus ihr zu verstehen. Darum ist in dem Zusammenhange der fichte'schen Philosophie hier der Punkt, davon zu reden *).

Der Staat soll das Eigenthum sichern, also auch die Bedingungen, welche das Eigenthum erzeugen, d. h. Arbeit und Absatz. Diese Bedingungen sollen jedem Staatsbürger gesichert sein. Also muß auch der Staat die Bedingungen in seiner Macht haben, unter denen er allein im Stande ist, jene Garantie zu leisten. Nun fordern die Lebensbedürfnisse die Arbeit der Production, Fabrikation und des Handels: es ist daher die Theilung der öffentlichen Arbeit in Arbeitszweige und Arbeitsstände nothwendig. Die Grundlage des Staats ist ökonomisch, landwirthschaftlich. Nach der Zahl der Producenten muß sich die der Fabrikanten, nach beiden die der Kaufleute richten. Dieses Verhältniß muß der Staat festsetzen und reguliren, sonst kann er die Garantie nicht leisten, die er leisten soll. Es ist das Gleichgewicht des Verkehrs im Staate, welches den Nothstand unmöglich macht **).

Dieses Gleichgewicht herzustellen und zu erhalten, muß der Staat die Arbeits- und Erwerbszweige schließen. Daher Ausschließung der Gewerbefreiheit. Nun soll der Handel den Tausch der Producte und Fabrikate vermitteln; er ist also bedingt durch

*) Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik. 1800. S. W. I Abth. A. I Band.

**) Der geschlossene Handelsstaat. I Buch. I Cap.

Digitized by Google

die beiden Arbeitszweige der Producenten und Fabrikanten; werden diese geschlossen, so ist die nothwendige Folge davon die Schließung des Handels. Das Gleichgewicht des Verkehrs soll nicht gestört werden dürfen. Setzen wir nun, daß einheimische Producte und Fabrikate ausgeführt, ausländische eingeführt werden, so ist jenes Gleichgewicht gestört. Es ist gestört durch den Handel mit dem Auslande. Daher Ausschließung des Freihandels, wie der Gewerbefreiheit. Wie der Staat in Rücksicht der Gesetzgebung und der richterlichen Gewalt ein ausschließendes Ganze für sich ausmacht, so soll er ein solches Ganze für sich auch in Rücksicht des Handels sein: „geschlossener Handelsstaat". Daher Ausschließung nicht bloß des Freihandels, sondern auch der Schutzzölle, die Defraudationen und Schleichhandel, diesen heimlichen Handelskrieg, zur Folge haben*).

Die Bedingung des Welthandels ist das Weltgeld: der Staat hebt diese Bedingung auf, indem er Landesgeld einführt. Die Bedingung des geschlossenen Handelsstaates ist die ausreichende Production des eigenen Landes und die Pflege der einheimischen Industrie; die erste Bedingung aber der ausreichenden Production ist, daß die Natur des Staatsgebietes dieselbe ermöglicht. Ein Staat, der diese natürlichen Bedingungen nicht hat, entbehrt die Grundlage einer selbstständigen Existenz. Fichte nennt diese Bedingung „die natürlichen Grenzen des Staats". Ein geschlossener Handelsstaat ist nur möglich, wenn der Staat seine natürlichen Grenzen hat d. h. in seinem Lande alle Bedingungen besitzt zur ausreichenden Production.

Die Mängel der eigenen Landesbeschaffenheit und der einheimischen Arbeit machen den Handel mit dem Auslande nothwendig.

*) Ebendaselbst. I Buch. I Cap. Zu vgl. VII Cap. u. II Buch. VI Cap.

Aber dieser Handel soll nicht bei den Kaufleuten, sondern beim Staate selbst sein; dieser allein soll deshalb mit dem Monopole des Welthandels, das er durch ein dazu bestimmtes Handelscollegium verwalten läßt, auch das Weltgeld haben dürfen*).

Allerdings wird durch eine solche Schließung des Handelsstaats der Verkehr der Einzelnen mit dem Auslande gehemmt, der persönliche Luxus eingeschränkt und die Lebensannehmlichkeiten vermindert. Aber in demselben Grade wird der Nationalcharakter in seiner Eigenthümlichkeit ausgeprägt, der Lebensgenuß und die Sitten vereinfacht. Mit dem Gleichgewichte des Verkehrs wird zugleich der öffentliche Wohlstand erhalten, die Noth und damit die Vergehungen aus Noth vermindert, die innere und äußere Sicherheit des Staates befestigt. Wo aber bleibt diesem geschlossenen Handelsstaat gegenüber das kosmopolitische Interesse der Völker, das Interesse der Menschheit und die Beförderung der Humanität? Dieses Interesse, antwortet Fichte, liegt nicht im Handel, sondern in der Wissenschaft; sie allein macht den Zusammenhang der Menschheit**).

Wir brauchen den Widerspruch nicht erst hervorzuheben zwischen dieser Theorie und einer Zeit, in welcher die entgegengesetzten Systeme der Gewerbe- und Handelsfreiheit siegreich fortschreiten. Fichte's politische Ideen haben etwas Lycurgisches, und die heutige Welt ist und will alles Andere eher sein als spartanisch. Der eigentliche Beweggrund ist socialistisch, und in dieser Richtung hängt Fichte's Politik mit unserem Jahrhundert zusammen. Sie fordert vom Staat, daß er die Armuth unmöglich mache und allen seinen Bürgern Arbeit und Absatz garantire; sie berechtigt deßhalb den Staat zu Einschränkungen, welche die Ausschließung

*) Ebendaselbst. III Buch. III—VI Cap.

**) Ebendaselbst. III Buch. VII u. VIII Cap.

Digitized by Google

der Gewerbe- und Handelsfreiheit zur Folge haben. Man muß diese Folgerungen aus ihrem nächsten Motive beurtheilen, welches zur Lösung der ökonomischen Staatsaufgabe die politisch richtigen Mittel zu finden sucht, und nicht etwa meinen, daß die Principien der Wissenschaftslehre selbst mit der Geltung dieser social-ökonomischen Theorie solidarisch verknüpft sind.

III.

Die peinliche Gesetzgebung.

1. Ausschließung und Abbüßung. Das Strafgesetz.

Der Staat sichert das Recht durch das Gesetz. Wie schützt er das Gesetz selbst gegen die gesetzwidrige, das Recht verletzende Handlung? Jede gesetzwidrige Handlung ist eine Nichtanerkennung des Gesetzes und als solche im Widerstreit mit der Grundbedingung des staatsbürgerlichen Lebens; sie hebt den Vertrag auf, welcher den Staat zum Schutze des Bürgers verpflichtet. Wer gesetzwidrig handelt, steht nicht mehr unter dem Gesetz, er ist außer demselben, außer der Rechtssicherheit, also so gut als rechtslos, exlex (vogelfrei).

Nun aber ist der Zweck des Staats die Sicherung und darum Erhaltung der Einzelnen, soweit es die öffentliche Sicherheit erlaubt. Wenn es daher ein Mittel giebt, wodurch jene Ausschließung (welche der Vernichtung gleichkommt) vermieden werden kann, ohne die öffentliche Sicherheit zu gefährden, so wird es dem Staatszweck entsprechen, dasselbe an die Stelle der Ausschließung zu setzen. Dieses Mittel ist die Abbüßung: Abbüßung im Staate statt Ausschließung aus dem Staate. Natürlich darf es nicht die Willkür sein, welche der Ausschließung die Abbüßung vorzieht, weder die Willkür des Einzelnen noch die der Staatsgewalt. Die Abbüßung ist vorgedacht im Gesetze. Jede gesetz-

widrige Handlung soll (wenn es die öffentliche Sicherheit zuläßt) im Staat abgebüßt werden dürfen; der Verbrecher hat das Recht, statt der Ausschließung die Abbüßung zu verlangen; der Staat hat die Pflicht, sie ihm aufzuerlegen. Dieser „Abbüßungsvertrag" gehört in den Staatsbürgervertrag und bildet einen Theil desselben*).

Das Gesetz erklärt: wer gewisse gesetzwidrige Handlungen begeht, soll dieselben auf bestimmte Weise abbüßen; es droht die Abbüßung an, in der Absicht, die gesetzwidrige Handlung zu verhüten. Wird sie dennoch begangen, so muß jene Androhung ausgeführt werden, weil sonst das Gesetz kein Gesetz wäre. Die Ausführung ist die Strafe. Das Gesetz, welches die Strafe androht und bestimmt, ist das Strafgesetz und seine Macht die Strafgewalt, die mit der Staatsgewalt zusammenfällt. Die bürgerliche Gesetzgebung wird geschützt durch die peinliche, die dem gesetzwidrigen Willen das Gegengewicht hält**).

Durch die Abbüßung wird die Ausschließung vermieden, die, auf alle Fälle der Gesetzesübertretung angewendet, dem Staatszweck zuwider sein würde. Indessen giebt es Fälle, in denen der Staatszweck oder die öffentliche Sicherheit die Ausschließung fordert. Nicht in allen Fällen also ist die Abbüßung anwendbar, und ihre Anwendung ist nicht überall, wo sie stattfindet, dieselbe. Wie weit erstreckt sich die Möglichkeit der Abbüßung? Wie weit reicht das Strafrecht?

Das Princip des Strafgesetzes überhaupt ist schon festgestellt: wer fremde Rechte verletzt, verletzt eben dadurch sich selbst; die nothwendige und unfehlbare Wirkung seiner dem Anderen schäd-

---

*) Grundlg. des Naturrechts. II Theil. II Abschn. §. 20. (S. W. II Abth. A. I Bd.) S. 260.

**) Ebendaselbst. II. §. 20. S. 261—263.

Digitized by Google

lichen Handlung ist sein eigener Schaden. Wie die Ursache, so die Wirkung. Er wird einen ebenso großen Verlust erleiden müssen, als er dem Anderen durch seine Handlung zugefügt hat. Das Princip der Strafe ist das des gleichen Verlustes (poena talionis). Wie weit reicht dieses Princip? Auf welche Vergehungen ist es anwendbar?

2. Arten des Verbrechens.

Wir müssen die Arten und Grade der Gesetzesübertretung unterscheiden, um die Grenze und Art der Abbüßung zu bestimmen. Wir unterscheiden den materialiter und formaliter rechtswidrigen Willen: er ist materialiter rechtswidrig, wenn er dem Andern schadet entweder aus Unachtsamkeit oder um des eigenen Vortheils willen; er ist formaliter rechtswidrig, wenn er schadet, um zu schaden. Das Gesetz bezweckt die Sicherheit aller, darum die jedes Einzelnen. Wer daher den Schaden des Andern bezweckt, will das Gegentheil des Gesetzes; ein solcher ist absolut gesetzwidrig und begeht in seiner Handlung ein Verbrechen gegen den Staat selbst, der dadurch entweder unmittelbar oder mittelbar getroffen wird: im ersten Fall ist das Verbrechen politischer, im zweiten privater Natur. Auch das letztere ist Verbrechen gegen den Staat. Da der Staat jeden seiner Bürger zu schützen hat, so ist jede einem Bürger absichtlich zugefügte Beschädigung eine Verletzung des Staates selbst, denn sie macht, daß dieser (dem Beschädigten gegenüber) seine Pflicht nicht hat erfüllen können.

Die politischen Verbrechen gefährden direct die Existenz des Gemeinwesens. Ihr Zweck ist die Vernichtung des Staats entweder durch die Staatsgewalt selbst, die zum Schaden des Staats handelt, oder durch eine andere Macht, die sich gegen ihn erhebt: im ersten Fall ist das Verbrechen Hochverrath, im zweiten

Digitized by Google

Rebellion; Hochverrath ist seinem Begriff nach nur möglich durch die Obrigkeit selbst, Rebellion nur durch Privatpersonen*).

3. Arten der Strafe. Grenzen der Abbüßung.

Auf den nur materialiter rechtswidrigen Willen ist die Abbüßung ohne Weiteres anwendbar. Die Vergehungen aus Unachtsamkeit und Eigennutz zielen nicht unmittelbar auf die Vernichtung des Gesetzes; sie fallen darum unter, nicht außer das Gesetz und können deßhalb abgebüßt oder gestraft werden. Hier ist die Strafe nach dem Princip des gleichen Verlustes anwendbar. Wer den Anderen aus bloßer Unachtsamkeit beschädigt, hat den Schaden selbst zu tragen; seine Strafe ist der volle Schadenersatz. Wer den Andern aus Eigennutz beschädigt, hat erstens den angerichteten Schaden und zweitens den Eigennutz zu büßen; daher trifft ihn als Strafe der volle Schadenersatz und außerdem ein Vermögensverlust, dessen Größe dem verübten Schaden gleichkommt. Hat der Uebelthäter nicht genug, um die Buße zu zahlen, so bleiben als Aequivalent nur seine Kräfte übrig, um sie abzuarbeiten. Die als Buße auferlegte Arbeit geschieht natürlich unter der Aufsicht des Staates, also in besonders dafür bestimmten Häusern (Arbeitshäusern), wodurch für die Dauer der Arbeitszeit auch der Verlust der Freiheit bedingt wird**).

Wie aber verhält es sich mit der Abbüßung in Rücksicht auf den formaliter bösen Willen? Wer den Staat selbst mittelbar oder unmittelbar vernichten will, kann unmöglich im Staate bleiben. Staat und Staatsverbrecher sind unversöhnliche Gegensätze; hier giebt es kein anderes Mittel als die Ausschließung des Verbrechers aus dem Staat. Die Ausschließung kann nicht

*) Ebendaselbst. II. §. 20. II—III. S. 263—271.

**) Ebendaselbst. II. §. 20. IV. S. 271—72.

Digitized by Google

vermieden werden: die Frage ist nur die, ob er unter einer gewissen Bedingung der Ausgeschlossene wieder in den Staat aufgenommen werden darf? Giebt es eine solche Bedingung, so liegt es im Interesse der Erhaltung der Einzelnen, wie auch im Interesse des Staats, sie anzuerkennen und dadurch die Ausschließung [illegible] zu mildern.

So lange der verbrecherische und staatsgefährliche Wille dauert, ist die Ausschließung nothwendig. Aber es ist nicht nothwendig, daß dieser Wille dauernd bleibe: es ist möglich, daß er sich ändert und von seiner [illegible] Richtung sich wieder zu der gesetzmäßigen bekehrt. Diese Veränderung ist Besserung, nicht im moralischen, sondern im politischen Sinne. Um diese allein kümmert sich der Staat: um die Gesetzmäßigkeit, nicht um die Moralität des Willens. Motiv der Moralität ist die Pflicht um der Pflicht willen; Motiv der Gesetzmäßigkeit ist die Liebe zu dem eigenen Wohl, die Sorge für die eigene Sicherheit. Man wahrt die eigenen Rechte am besten, wenn man kein fremdes verletzt; man lebt am sichersten, wenn man gesetzmäßig handelt: diese Einsicht macht die politisch gute Gesinnung, und deren Annahme die politische Besserung des Verbrechers. Wer sein eigenes Interesse richtig versteht, kann nicht gesetzwidrig handeln. Der Grundsatz der Sittenlehre sagt: liebe die Pflicht über alles! Der Grundsatz des Staats heißt: „liebe dich selbst über alles und deine Mitbürger um deiner selbst willen." Politische Besserung ist Rückkehr zur Sorge für die eigene Sicherheit.

In dieser Bedingung liegt die Grenze der Ausschließung: der Staat, indem er den Verbrecher ausschließt, macht zugleich den Versuch ihn zu bessern; er stößt ihn daher nicht aus, sondern sperrt ihn ab von der übrigen Gesellschaft; er schließt ihn aus, indem er ihn so einschließt, daß er unmöglich noch schaden kann.

Digitized by Google

Aber die Gefängnisse werden zugleich Besserungsanstalten, Zuchthäuser im wirklichen Sinne sein müssen, in denen durch die strenge Gewohnheit der Ordnung, der Arbeit, des Erwerbs der verbrecherische Wille gezüchtigt, disciplinirt, zur politischen Besserung getrieben wird. Ist er unverbesserlich, so trifft ihn nach einem bestimmten Termin die gänzliche Ausschließung*).

4. Die gänzliche Ausschließung.

(Todesstrafe.)

Es giebt nur einen Fall, in welchem das Verbrechen weder durch gleichen Verlust gebüßt noch der Verbrecher durch zeitweise Ausschließung gebessert werden kann: das ist der absichtliche, prämeditirte Mord. Dieses Verbrechen hebt die Möglichkeit der bürgerlichen Coexistenz auf. Den Mörder dieser Art trifft daher die absolute Ausschließung: er ist vollkommen rechtslos und außer dem Gesetz. Der Staat erklärt ihn kraft des Gesetzes für rechtslos; er bricht über ihn den Stab d. h. er zerreißt den Vertrag, der ihn mit dem Verbrecher verknüpft hat. So weit reicht das Gesetz und die richterliche Gewalt des Staats, nicht weiter.

Wo das Gesetz aufhört, da hört der Staat auf. Wer außer dem Gesetz ist, dem steht der Staat nicht mehr als Staat gegenüber, sondern als physische Macht. Was daher der Staat mit dem ausgestoßenen Mörder weiter thut, das thut er nicht mehr als Staat, sondern als physische Gewalt. Wer rechtslos ist, der hat keine Rechte, und ihm gegenüber giebt es keine. Es giebt daher kein Recht, den Mörder zu tödten; es giebt auch keines, ihn nicht zu tödten: er ist bürgerlich vernichtet.

Es giebt kein Recht, ihn zu tödten, aber möglicherweise einen Grund: wenn es kein anderes Mittel giebt, den Mörder

*) Ebendaselbst. II. §. 20. IV. S. 272—277.

Digitized by Google

unschädlich zu machen. Und unschädlich muß er gemacht werden. Dann ist sein Tod nicht Strafe, sondern Maßregel, Sicherungsmaßregel. Wenn diese Maßregel der Staat vollzieht, so tödtet er nicht als Richter (denn es giebt kein Recht zu tödten), sondern als Polizei; er tödtet aus Noth. Dann vollziehe er die Maßregel, wie man das Nothgedrungene thut, nicht als Gegenstand des öffentlichen Schauspiels, sondern als etwas, dessen man sich schämt und das man daher den Augen der Menge verhüllt; die Barbarei des Schauspiels und der Marter sei davon ausgeschlossen. Die Tödtung des Mörders fällt nicht unter das öffentliche Recht, sondern unter die nothwendigen Uebel. Am besten freilich, wenn man solche Uebel vermeiden kann; das einzige Mittel, die Tödtung zu vermeiden, wäre ewige Landesverweisung mit der Unmöglichkeit, jemals zurückzukehren, mit der offenkundigen und unauslöschlichen Bezeichnung des Mörders d. h. mit dem Brandmal *).

5. Gegensatz zwischen Kant's und Fichte's Strafrechtstheorie.

Der Tod ist keine Strafe; der Begriff der Todesstrafe daher ungereimt. Hier setzt Fichte seine Theorie mit vollem Recht der kantischen entgegen: bei Kant gilt die Strafe als Zweck, bei Fichte als Mittel; Kant setzt die Strafe in die Vergeltung, Fichte in die Verhütung, Abbüßung, Besserung d. h. in die Sicherung des Gesetzes. Das Vergeltungsprincip erklärt: „Auge um Auge, Zahn um Zahn.“ Daraus folgt die Nothwendigkeit der Todesstrafe; der Mörder hat den Tod verdient, er hat getödtet, also er werde getödtet!

Hier ist die Verwirrung. Die Vergeltung ist ein morali-

---

*) Ebendaselbst. II. §. 20. V. a—f. S. 277—282.

Digitized by Google

scher Begriff, kein juristischer, kein staatsrechtlicher, kein strafrechtlicher. Die Vergeltung ist bei der göttlichen Gerechtigkeit, nur bei ihr, sie erfolgt kraft der moralischen Ordnung der Dinge, mit welcher die politische keineswegs zusammenfällt. Kein Mensch wird leugnen, daß der Mörder den Tod verdient; daraus folgt noch lange nicht, daß der Staat das Recht hat, ihn zu tödten; es müßte sich denn der Staat für die moralische Weltordnung d. h. für eine Theokratie halten. Das alttestamentliche Wort: „Auge um Auge, Zahn um Zahn!" galt in einer Theokratie. Aber der Rechtsstaat ist nicht theokratisch; er ist darum auch nicht befugt zu vergelten, nicht berechtigt zu tödten*).

Es giebt zwei Arten der Strafe. Die eine gründet sich auf den Vertrag, die andere auf die Vernichtung (Nullität) des Vertrages: jene besteht in der Abbüßung und zeitweisen (relativen) Ausschließung, diese in der gänzlichen (absoluten) Ausschließung. Die letztere allein trifft den Mörder und nur ihn.

IV.

Verfassung und Polizei.

Die Rechtsgemeinschaft wird gesichert durch das Civilgesetz, dieses durch das Strafgesetz; die Geltung beider durch die Macht der öffentlichen Gerechtigkeit, welche selbst gesichert wird durch die Verantwortlichkeit der Staatsgewalt d. h. durch die Verfassung (Constitution). Diese erlaubt verschiedene Arten und Formen. Welche davon am besten angewendet wird, das hängt ab von den gegebenen Verhältnissen des Landes und Volks und ist daher keine Frage der reinen Rechtslehre, sondern der Politik, welche die Rechtsprincipien unter empirischen Bedingungen zu ver-

*) Ebendaselbst. II. §. 20. V. Anmerkg. S. 282—84. Vgl. S. 262.

Digitized by Google

wirklichen und darum die Zweckmäßigkeitsfragen zu lösen hat, betreffend die Form der Regierung, die Ernennung der Obrigkeit, die Art der Abgaben, den Gang des gerichtlichen Processes, die Wahl und Bestimmung der Ephoren u. s. f.*).

Der absolute Staatszweck ist die öffentliche Sicherheit; der Staat hat die Pflicht, jede Verletzung der Sicherheit durch Unglück und Unrecht zu verhüten, jedes begangene Unrecht zu bestrafen. Diese Pflicht muß er erfüllen können und die dazu nöthige Gewalt haben: eine Gewalt, deren besondere Aufgabe die Ausübung der Schutzpflicht und die Auffindung jedes Schuldigen ist, der das Gesetz verletzt hat. Diese zur Erfüllung des Staatszwecks schlechthin nothwendige Gewalt, welche die öffentliche Sicherheit in ihrem ganzen Umfange zu beaufsichtigen, jeden Schaden zu verhüten, jedes Verbrechen zu entdecken, jeden Schuldigen aufzufinden hat, ist die Polizei, das stets wachsame Argusauge des Staats, das nie geschlossen sein darf. Was hilft das Strafgesetz, wenn man den Schuldigen nicht hat? Was gilt die richterliche Gewalt ohne die polizeiliche? Die bürgerlichen Gesetze fordern die polizeilichen. Jene strafen, diese verhindern das Verbrechen und beugen den Handlungen vor, welche das Strafgesetz bedroht; sie verbieten die Mittel, welche das Verbrechen begünstigen (das Civilgesetz straft den Meuchelmord, das Polizeigesetz verbietet die Windbüchse)**).

Die Polizei soll jeden Schuldigen ohne Ausnahme entdecken: das ist ihre durch den Staatszweck gebotene unbedingte Pflicht. Der Schuldige kann jeder sein; die erste Bedingung ist daher, daß die Polizei jeden kennt, der sich im Staate aufhält, daß sie das Recht und die Pflicht hat, jede Person zu legitimiren. Das

*) Ebendaselbst. III. §. 21. Nr. 1. S. 286—291.

**) Ebendaselbst. III. §. 21. Nr. 2. S. 291—295.

Digitized by Google

ist nur möglich durch die genauesten Paßgesetze, die jedem gebieten, seinen Paß mit sich zu führen und diesen so einrichten, daß er die Person unfehlbar identificirt (genaue Personalbeschreibung, Portrait des Inhabers) und nicht oder nur äußerst schwer verfälscht werden kann (Einführung eines besonderen Paßpapiers, welches nur die Regierung besitzt). Es giebt zwei Verbrechen, die der Sicherheit des Eigenthums außerordentlich gefährlich und gewöhnlich schwer zu entdecken sind: falsche Wechsel und Falschmünzerei. Fichte will in der von ihm vorgeschlagenen Paßordnung das Mittel gefunden haben, welches der Polizei in beiden Fällen die Auffindung der Schuldigen möglich und leicht macht. So ernstlich ist hier die Wissenschaftslehre in die Paßordnung vertieft, daß im Einzelnen gezeigt wird, wie das Paßsystem anzuwenden und zu brauchen sei in Rücksicht der Wechselordnung und des Ankaufs der zur Falschmünzerei dienlichen Stoffe. Das beste Mittel der Sicherheit im Staat ist die durchgängige Ordnung des öffentlichen Lebens und Verkehrs. Je geordneter und polizirter der Staat ist, um so sicherer ist alles im Staat, um so weniger ist die Polizei zu fürchten und um so weniger ist daher eine geheime nothwendig *).

Hiermit ist die Rechtslehre erschöpft und alles entwickelt, was die Rechtsgemeinschaft in dem ganzen Umfange ihres Gebiets zu ihrer Geltung und Sicherheit fordert.

V.

Summe der Rechtslehre.

Wir geben den ganzen Entwicklungsgang der Rechtslehre in einer summarischen Uebersicht, die bloß die Hauptpunkte und den Fortschritt von einem Gliede zum andern hervorhebt:

*) Ebendaselbst. III. §. 21. Nr. 2. S. 295—303.

Digitized by Google

Das Ich ist nur möglich unter der Bedingung einer freien Wirksamkeit, die es sich selbst zuschreibt. Zu dieser Selbstbestimmung muß es bestimmt d. h. aufgefordert werden. Die Ursache dieser Aufforderung kann nur ein vernünftiges Wesen außer dem Ich d. h. ein anderes Ich sein.

Also fordert das Ich die Coexistenz vernünftiger Wesen, deren gegenseitige Anerkennung als freie Wesen, darum die wechselseitige Ausschließung ihrer Freiheitssphären d. h. die Rechtsgemeinschaft.

Die Rechtsgemeinschaft fordert, daß jedes Ich sich setzt als ausschließende, darum begrenzte Freiheitssphäre, d. h. als Person, als individuelles, körperliches, leibliches, sinnliches Ich. So fordert die Rechtsgemeinschaft die Coexistenz der Personen in der Sinnenwelt.

Die Bedingungen zum Dasein der Person in der Sinnenwelt sind die Urrechte. Diese können verletzt werden, aber dürfen es nicht. Sie sollen gesichert sein. Ihre Sicherung ist das Zwangsrecht, die Einrichtung einer zwingenden Macht durch den gemeinsamen Willen, die Herrschaft der Gesetze d. h. der Staat. Der Staat fordert die Staatsgewalt. Die Gerechtigkeit fordert die Verantwortlichkeit der Staatsgewalt (Verfassung), die Bildung des Ephorats, die Unabhängigkeit des Ephorats von der Executive.

Innerhalb des Rechtsstaats werden die Urrechte gesichert durch das Civilgesetz (Garantie des Eigenthums, des Rechtes auf Arbeit und Absatz, die Theilung und Schließung der Arbeitszweige, die Schließung des Handels). Das Civilgesetz wird gesichert durch das Strafgesetz; dieses fordert Abbüßung und Ausschließung (relative und absolute). Die öffentliche Sicherheit selbst wird gesichert durch das Polizeigesetz (durchgängige Ordnung des Lebens im Staat).

Elftes Capitel.

Oekonomik. Ehe und Familie. Völker und Welt.

Alle menschlichen Gemeinschaften, ausgenommen die rein moralischen, die in den gegenseitigen Gesinnungen des Vertrauens, der Freundschaft u. s. f. bestehen, fordern und bedürfen die Rechtsform, entweder zu ihrer Begründung oder zu ihrem Schutz; entweder werden sie durch den Rechtsbegriff gemacht, oder dieser setzt sie voraus und wird auf die schon vorhandene und ohne ihn erzeugte Gemeinschaft bloß angewendet. Der Staat gründet sich auf den Rechtsbegriff; im Unterschiede von der staatsrechtlichen Verbindung haben wir im Staate das Leben der Familie, außerhalb desselben das Leben der Völker. Hier also entsteht die Frage: in wie weit ist auf das Leben der Familie und auf das der Völker, zuletzt auf die ganze Menschheit der Rechtsbegriff anwendbar? Wie ist Familienrecht, Völkerrecht, Weltbürgerrecht möglich?

Wir haben schon gesehen, wie innerhalb des Staats das häusliche Leben eine geschlossene, von der öffentlichen Gewalt und Aufsicht unabhängige Sphäre für sich beschreibt. Der Kern des häuslichen Lebens ist die Familie und deren Grundlage die Ehe. Der Rechtsbegriff kann die Ehe und Familie nicht machen; beide

sind keine juridische, sondern eine natürliche und sittliche Gemeinschaft, die der Rechtsbegriff voraussetzt und auf welche derselbe als auf etwas Gegebenes seine Formen anwendet. Die Anwendung der Rechtsform auf die Ehe giebt das Eherecht. Um aber bestimmen zu können, welche Rechtsform auf die Ehe paßt und worin das Eherecht besteht, muß man vor allem wissen, was die Ehe selbst ist oder welche nothwendige Art menschlicher Gemeinschaft sie bildet? Die erste Aufgabe ist daher die Deduction der Ehe *).

I.

Das Wesen der Ehe.

1. Die beiden Geschlechter.

Das Selbstbewußtsein (Persönlichkeit) fordert den lebendigen Körper, die leibliche Individualität, die organische Natur, welche selbst wieder die Erhaltung der Gattung, die Fortpflanzung der Individuen durch die Wirksamkeit der bildenden Kraft verlangt. Wären die Bedingungen zu dieser Wirksamkeit immer vorhanden, so wäre die bildende Naturkraft unaufhörlich wirksam, so würde ein beständiges Uebergehen, ein fortwährender Wechsel der Gestalten stattfinden, wobei es zu keiner bestimmten Gestaltung, zu keiner wirklichen Individualität kommen könnte. Die bildende Kraft darf daher nicht immer wirksam, die Bedingungen ihrer Wirksamkeit dürfen nicht immer vorhanden sein. Die Wirksamkeit muß stattfinden, wenn ihre Bedingungen vereinigt sind. Also dürfen die Bedingungen, unter denen die bildende Naturkraft d. h. die Gattung wirkt, nicht immer vereinigt sein; sie müssen mithin getrennt oder von einander abgesondert existiren und erst, um

*) Grundlage des Naturrechts. Erster Anhang. Grundriß des Familienrechts. I Abschn. S. 304—318.

jene Kraft in Wirksamkeit zu setzen, vereinigt werden. Diese Vereinigung ist die Wirksamkeit der Gattung; diese Trennung ist die Sonderung der Geschlechter: es ist daher nothwendig, daß die Gattung sich in Geschlechter theilt, um ihre Wirksamkeit an Bedingungen zu knüpfen, die nicht immer vereinigt sind *).

Es muß ein Geschlecht geben, welches alle Bedingungen in sich enthält zur Bildung eines neuen Individuums, und ein zweites davon verschiedenes Geschlecht, welches die Bedingungen enthält, durch welche jene in Wirksamkeit gesetzt und zur Entwicklung gebracht werden: dieses Geschlecht ist das männliche, jenes das weibliche. Das männliche ist zeugend, das weibliche empfangend; jenes ist in der Hervorbringung neuer Individuen der thätige, dieses der leidende Factor.

Die bildende Naturkraft der Gattung muß als Streben oder Tendenz (Trieb) jedem der beiden Geschlechter inwohnen: als Geschlechtstrieb, der Befriedigung fordert. An diesen Trieb ist die Erhaltung der Gattung geknüpft; in der Befriedigung desselben verhält sich das männliche Geschlecht thätig, das weibliche leidend.

Nun ist in dem sinnlichen Ich beides gegenwärtig: Selbstbewußtsein und Naturtrieb, Vernunft und Geschlechtstrieb; beide gehören zu den Bedingungen der menschlichen Natur; daher müssen sie im Wesen derselben vereinigt und diese Vereinigung selbst eine nothwendige und ursprüngliche sein. Anders aber verhält sich die Befriedigung des männlichen Geschlechtstriebes zum Selbstbewußtsein, anders die des weiblichen. Thätigkeit entspricht, Leiden dagegen widerspricht dem Selbstbewußtsein: darum kann sich das männliche Selbstbewußtsein wohl die Befriedigung des Geschlechtstriebes zum Zweck machen, niemals das weibliche. Die Befriedigung des Geschlechtstriebes als Zweck widerspricht der

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 1. S. 305—306.

Digitized by Google

weiblichen Natur, ihrem Selbstbewußtsein, ihrer Vernünftigkeit, ihrem geistigen Wesen. In diesem Punkte liegt das Problem*).

2. Selbstbewußtsein und Geschlechtstrieb.

Selbstbewußtsein und Befriedigung des Geschlechtstriebes sind beide der weiblichen Natur nothwendig, eben so nothwendig ist ihre Vereinigung. Es giebt eine Form, in welcher diese Vereinigung unmöglich ist: unmöglich kann sich das weibliche Selbstbewußtsein die Befriedigung des Geschlechtstriebes zum Zweck machen. Also muß in der weiblichen Natur der Geschlechtstrieb eine andere Form annehmen, eine Form, in welcher seine Befriedigung Zweck sein kann in völliger Uebereinstimmung mit dem weiblichen Selbstbewußtsein. Was das Weib vermöge ihrer Natur befriedigen will, darf für sie nicht der Geschlechtstrieb sein; dieser muß dem Weibe in einer anderen Form erscheinen, nicht etwa durch Reflexion oder durch Täuschung, sondern in einer Form, die selbst Naturtrieb ist, weiblicher Naturtrieb, der charakteristische Trieb der weiblichen Natur: ein Trieb, den in der Welt das Weib allein hat. Was ist das für eine Form, für ein nothwendiger, ursprünglicher Trieb?

In diesem Punkte sind die beiden Geschlechter grundverschieden. Der Mann kann sich die Befriedigung des Geschlechtstriebes zum Zweck machen, er darf sich diesen Zweck gestehen, er darf seinen Trieb mit Selbstbewußtsein befriedigen, das Weib nie. Es darf sich den Geschlechtstrieb nicht gestehen und muß ihn doch haben. Es ist nicht Erziehung und Reflexion, sondern ihre eigene Natur, die sie davon zurückhält: eben darin besteht das ewige Naturgesetz der weiblichen Schamhaftigkeit. Der Mann kann freien, das Weib nie. Wenn ein Mann freit und eine ab=

*) Ebendaselbst. I. §. 2—3. S. 306—309.

schlägige Antwort empfängt, so ist das erträglich; die abschlägige Antwort des Weibes erklärt bloß: ich will mich dir nicht unterwerfen. Wenn aber ein Weib freit und eine abschlägige Antwort erhält, so ist sie erniedrigt. Die Antwort heißt: du hast dich mir unterworfen, ich aber nehme deine Unterwerfung nicht an. Die Frage, ob das Weib nicht ebenso gut ein Recht habe zu freien als der Mann, ist eine müßige Frage. Ebenso müßig, als wenn man fragen wollte, ob der Mensch ein Recht habe zu fliegen? Warten wir mit der Rechtsfrage, bis er fliegt. Ebenso warte man mit jener anderen Rechtsfrage, bis die Weiber freien. Bis jetzt thun sie es nicht. Was sie zurückhält, ist kein äußerer Zwang; niemand hindert sie. Es ist ihre eigene Natur, die nicht zuläßt, daß sie das Freien als solches zu ihrem Zweck machen*).

3. Die Liebe als Grundform des weiblichen Geschlechtstriebes.

Was der Naturtrieb des Weibes fordert, ist die Hingebung an einen Mann; sie will sich dem Mann hingeben, nicht um ihretwillen, sondern um des Mannes willen; sie giebt sich ihm hin und für ihn. Die Hingebung für einen Anderen ist Aufopferung, die Aufopferung aus Naturtrieb ist Liebe. Daher ist die Liebe jener Naturtrieb, dessen Form der weibliche Geschlechtstrieb nothwendig und unwillkürlich annimmt. Sie hat das Bedürfniß zu lieben. Indem sie sich einem Manne hingiebt, will sie nicht ihren Geschlechtstrieb, sondern ihr Herz befriedigen: diese Befriedigung ist der ihr eigenthümliche, bewußte Zweck, den sie erfüllt als ihr Naturgesetz. Die Liebe ist ihre That und ihr Selbstbewußtsein: sie ist die einzige Form, in wel-

---

*) Ebendaselbst. I. §. 3. Nr. 2. S. 309.

cher die Befriedigung des Geschlechtstriebes mit dem weiblichen Selbstbewußtsein vollkommen harmonirt.

Diesen Trieb hat nur das Weib; nur das Weib liebt; nur durch das Weib kommt die Liebe unter die Menschen. In der Liebe des Weibes ist Trieb und Selbstbewußtsein, Natur und Vernunft wirklich eines: diese Liebe ist der innigste Vereinigungspunkt beider, der einzige, den es giebt; darum ist diese Liebe unter allem Natürlichen das Vortrefflichste.

Das Weib giebt sich dem Manne hin aus Liebe; sie giebt sich hin für ihn, nur für ihn, für diesen Einen, der für sie der Einzige ist, auch nothwendig der Einzige bleibt. Denn wenn sie sich je noch einem Anderen hingeben könnte, so wäre jener ja nicht der Einzige, sondern nur der Erste, nur so lange der Beste, als er der Erste war, es war dann der erste Beste, und ihre Hingebung nicht Aufopferung und Liebe, sondern Hingebung entweder aus Reflexion (für gewisse Zwecke) oder aus Geschlechtstrieb, in beiden Fällen im Widerstreite mit der Natur des Weibes und diese erniedrigend. Die ächte Hingebung des Weibes ist nothwendig ausschließend, unbedingt und für immer. Es giebt nichts, das von dieser Hingebung ausgenommen sein könnte, es giebt keinen Vorbehalt, denn was immer das Weib sich vorbehielte, würde ihr mehr gelten als ihre Person, und damit wäre ihre persönliche Hingebung entwürdigt. Sie giebt dem Einen ausschließend und für immer ihr ganzes Dasein: so will es die Liebe, die sonst nicht Liebe wäre. Das Leben des Weibes soll ohne Rest in den Mann aufgehen, und es ist deßhalb ein schöner und richtiger Ausdruck dieses Verhältnisses, daß die Frau nicht mehr ihren Namen führt, sondern den des Mannes*).

---

*) Ebendaselbst. I. §. 4—§. 6. S. 310—313.

Digitized by Google

4. Die Großmuth des Mannes.

Wie aber wird der Mann, wenn er seiner Natur gemäß handeln will, diese Hingebung erwiedern? Das Erste ist, daß er die Aufopferung und Liebe des Weibes in ihrem ganzen Umfange erkennt und würdigt; daß er einsieht, wie sich dieses Weib freiwillig in seine Macht gegeben hat, alle ihre äußeren Schicksale, ihre ganze innere Seelenruhe. In ihre Hingebung an diesen Mann hat die Frau ihren ganzen Werth, ihr ganzes Selbstbewußtsein gelegt. Wenn sie sich in diesem Punkte je erniedrigt fühlen müßte, so wäre grenzenlos, wie ihre Hingebung, ihr Elend. Wenn der Mann einer solchen Liebe für ihn nicht würdig ist, so ist es geschehen um das Selbstgefühl der Frau, das entweder zu niedrig ist, um den Verlust seiner Würde zu empfinden oder in dem Bewußtsein der Erniedrigung zu Grunde geht.

Mit der Einsicht, welche das männliche Selbstbewußtsein fordert, muß sich der Mann dieses Verhältniß klar machen und bis auf den Grund durchschauen. Er erkennt und würdigt die Hingebung der Frau, versteht was sie will und geht in diesen Willen ein. Das ist die erste seinem Selbstbewußtsein gemäße Empfindung, womit der Mann die Liebe der Frau erwiedert. Er will, daß in der Liebe zu ihm die Frau wirklich ihr Herz befriedigt, daß sich der innerste und tiefste Trieb ihrer Natur in dieser Hingebung an ihn vollkommen erfüllt. Das geschieht nicht, wenn der Mann, durch die Liebe der Frau nicht gerührt, sondern geblendet, sich ihr unterwirft und aus Schwäche sich beherrschen läßt. Dadurch wird das Selbstgefühl der Frau verfälscht und das ganze Verhältniß beider Geschlechter verdorben. Die Frau will ihr Selbstgefühl in ihrer Hingebung haben, nicht in ihrer Herrschaft; sie will von diesem Manne beherrscht sein,

Digitized by Google

das ist ihr Stolz; diesen Stolz darf ihr der Mann nicht nehmen. Ebenso wenig aber darf der Mann die Frau unterdrücken und seine Herrschaft gegen sie brauchen, als ob sie sein willenloses Werkzeug wäre. Das hieße die freiwillige und gänzliche Hingebung der Frau mit gewaltsamer Unterdrückung erwiedern; das würde passen wie die Faust auf das Auge. Sich als den Gewaltigen zeigen, den Herrn spielen, wo man es kann ohne jeden Widerstand, ohne alle Kraft, ohne jede Regung des Muthes! Es giebt nichts, das kleinlicher, niedriger, unmännlicher wäre! Der unwürdigste Gegenstand weiblicher Hingebung ist ein Mann, der ein Schwächling ist oder ein Nichtswürdiger. Es giebt nichts, das einer Frau in ihrem Innersten verächtlicher scheinen muß, als ein solcher Mann, der das Gegentheil ist aller ächten Männlichkeit, aller Kraft, aller Großmuth.

Die erste Form der männlichen Empfindung, welche die aufopfernde Liebe der Frau annimmt und erwiedert, ist die Großmuth, die aus einer tiefen Rührung hervorgeht. Er will der Mann sein, dem die Frau aus ihrem innersten Triebe sich hingeben darf, ganz und für immer; er will der sein, den die Frau zu ihrem einzigen Lebenszwecke macht, er erkennt und durchschaut den Willen der Frau bis auf den Grund und macht diesen Willen mit vollem Bewußtsein zu dem seinigen, zu einer festen und unerschütterlichen Aufgabe seines Lebens. So wird der männliche Wille eins mit dem weiblichen; die Wünsche der Frau werden die Absichten des Mannes, er spricht sie aus und erfüllt sie als die seinigen. So nimmt der Mann die Seele der Frau in sich auf, und die großmüthige Empfindung wird mehr und mehr eine zarte. In dieser zärtlichen Gemeinschaft vollendet sich der Umtausch der Herzen. Die Liebe der Frau theilt sich dem Manne mit und läutert seine Empfindungen. Er muß achtungswerth

sein wollen, denn was wäre die Frau, wenn er es nicht wäre? Wie könnte er für sie der Liebenswürdigste seines Geschlechts sein, wenn er nicht unbedingt achtungswerth, nicht in der That ein wirklicher Ausdruck männlicher Tüchtigkeit wäre *)?

Soll das Geschlechtsverhältniß zwischen Mann und Frau der selbstbewußten Natur beider entsprechen, so fordert es von der weiblichen Seite Aufopferung für den Mann aus Trieb d. h. Liebe und von der männlichen Aufopferung mit Bewußtsein d. h. Großmuth.

5. Begriff der Ehe.

Eine solche Verbindung beider Geschlechter ist deren wirkliche Ergänzung und Einheit, die Gattung selbst, die Verwirklichung des ganzen Menschen: sie ist die vollkommene Vereinigung zweier Personen beider Geschlechter, begründet durch den Geschlechtstrieb, vollendet durch den Wechseltausch der Herzen, durch eine Willenseinheit, in welcher die Frau die ächten Bedingungen der weiblichen Natur ebenso vollkommen erfüllt, als der Mann die der männlichen. Nur in dieser Verbindung kann der Mann vollkommen Mann und das Weib vollkommen Weib sein. Darum ist eine solche Verbindung beider Geschlechter „die nothwendige Weise des erwachsenen Menschen zu existiren" **).

Diese Verbindung ist Ehe. Nur in ihr existirt der ganze Mensch; darum ist die Ehe nicht Mittel für irgend etwas Anderes, sondern ihr eigener Zweck. Der Geschlechtstrieb ist ihr Grund, die Ergänzung der Geschlechter, die Liebe der Frau, die Großmuth des Mannes, das ganze darauf gegründete gemeinschaftliche und innige Seelenleben ist ihr Inhalt. Sie verbindet diese Frau

*) Ebendaselbst. I. Abschn. §. 7. S. 313—315.

**) Ebendaselbst. I. §. 7. Coroll. Vgl. §. 8. S. 315—316.

mit diesem Mann: daher ist ihre der Würde der Person einzig gemäße Form die Monogamie. Ihre Verbindung ist vollständig, untrennbar, ewig; wird sie nicht so betrachtet, so ist es auf der weiblichen Seite nicht die Liebe und auf der männlichen nicht die Großmuth, die beide verbindet, und was Mann und Frau dann vereinigt, wenn es jene Empfindungen nicht sind, mag alles andere sein, nur keine Ehe*).

Wenn aber die Ehe ist, was sie nach den Forderungen der menschlichen Natur sein soll, so enthält sie die Kraft in sich, den Menschen nicht bloß edel, sondern aufopferungsfähig zu machen; so liegen in ihr die natürlichen Triebfedern zur Tugend. Es giebt auch zur Sittlichkeit ein natürliches Motiv, aber nur ein einziges: die Ehe. „Hier ist die Aufgabe gelöst: wie kann man das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend führen? Ich antworte: lediglich dadurch, daß das natürliche Verhältniß zwischen beiden Geschlechtern wiederhergestellt werde. Es giebt keine sittliche Erziehung der Menschheit, außer von diesem Punkte aus**)."

II.

Das Ehe- und Familienrecht.

1. Die Freiheit der Ehe. Schutzpflicht des Staates.

Die Ehe ist deducirt. Sie ist gefordert durch die selbstbewußte Natur der menschlichen Gattung, also schlechterdings nothwendig in sich; sie ist kein erfundener Gebrauch, keine willkürliche Einrichtung, kein Rechtsvertrag, darum auch keine juridische, sondern eine natürlich-moralische Vereinigung. Nicht das Recht macht die Ehe, sondern die Ehe ist die Bedingung des Eherechts. „Erst muß eine Ehe da sein, ehe von einem Ehe-

*) Ebendaselbst. I. §. 8. S. 315—317.

**) Ebendaselbst. I. §. 7. Coroll. 2. S. 315.

Digitized by Google

recht, so wie erst Menschen da sein müssen, ehe von Recht überhaupt die Rede sein kann. Woher die erstere komme, danach frägt der Rechtsbegriff ebenso wenig, als er fragt, woher die letzteren kommen *)." Die Frage ist nur, in wie weit die Rechtsform anwendbar ist auf die Ehe; in wie weit diese vermöge ihrer eigenen Natur der öffentlichen Anerkennung und des öffentlichen Schutzes bedarf. Es handelt sich um das Verhältniß der Ehe zum Staat.

Die Ehe gehört zu den Bedingungen des menschlichen Daseins, der menschlichen Persönlichkeit und als solche zu den Urrechten, die den Schutz der Gesetze fordern. Was die Möglichkeit der Ehe vernichtet, muß der Staat für gesetzwidrig erklären. Die erste Bedingung der Ehe ist die Liebe der Frau, die freiwillige Hingebung. Jeder in dieser Rücksicht geübte Zwang macht die Ehe unmöglich; jeder Zwang dieser Art muß daher für gesetzwidrig gelten, nicht bloß der unmittelbare, sondern auch der mittelbare. Als rohe Gewaltthat (Nothzucht) ist er nach dem Gesetz eines der nichtswürdigsten und strafbarsten Verbrechen, welches gleich zu achten ist dem Morde. Indem der Staat die weiblichen Urrechte schützt, sichert er zugleich die erste Bedingung zur Möglichkeit der Ehe. Eine erzwungene Ehe ist keine. Die Geltung der Ehe ist bedingt durch die freie Einwilligung der Frau, durch das Eheversprechen; der Staat kann daher nur die Ehe anerkennen und schützen, die ihm als solche gilt: darum muß die freie Einwilligung durch einen öffentlichen Act erklärt werden (Trauung). Die ehelich Verbundenen sind *ein* Wille, *eine* Rechtsperson; als solche bedürfen sie der öffentlichen Anerkennung, welche selbst die öffentliche Bekanntmachung und Beglaubigung der Ehe fordert. Dadurch wird die Ehe rechtsgültig,

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 9. S. 317—318.

und nur als Ehe kann die Geschlechtsverbindung rechtsgültig werden*).

Ohne rechtsgültige Form ist die Geschlechtsvereinigung entweder heimliche Ehe (Hingebung aus Liebe, Ehe ohne Eheversprechen) oder Concubinat (Zusammenleben zum Zweck der Geschlechtsbefriedigung) oder Prostitution des Weibes (Hingebung für Geld). Der Staat kann die moralische Selbstentwürdigung nicht verbieten, darum das Concubinat und die Prostitution als solche nicht hindern, noch weniger aber darf er sie anerkennen oder schützen. Das Concubinat hat gar keine Rechtskraft; der Geschlechtstrieb ist kein Gewerbe, die feilen Weiber können ihre Existenz im Staate nicht durch einen Lebenserwerb rechtfertigen, den das Gesetz anerkennt. Daher darf der Staat die Prostitution nicht dulden, denn sie ist in seinen Augen erwerblos. Die heimliche Ehe dagegen, welche die innere Geltung der Ehe besitzt und nur die äußere der Rechtsform entbehrt, wird durch das Ehegesetz genöthigt, diese anzunehmen, wenn sie nicht als Concubinat gelten will d. h. als ein Verhältniß, welches die Frau entehrt**).

2. Aufhebung der Ehe. Ehebruch. Scheidung.

Mit der Ehe ist jede andere außereheliche Geschlechtsverbindung schlechterdings unvereinbar; sie ist die Vernichtung der Ehe oder Ehebruch; sobald die inneren Bedingungen der Ehe aufgelöst sind, ist keine Ehe mehr vorhanden. Doch verhält es sich, nach der Natur der Geschlechter, anders mit dem männlichen Ehebruch als mit dem weiblichen. Von Seiten der Frau ist der Ehebruch der Beweis, daß sie den Mann nicht liebt und die

*) Ebendaselbst. II. §. 10—14. S. 318—25.

**) Ebendaselbst. II. §. 22—23. S. 331—35.

Digitized by Google

Verbindung mit ihm nur als Mittel für andere Zwecke gebraucht hat. Damit ist die erste Grundbedingung der Ehe vernichtet. Es ist unmöglich, daß der Mann den Ehebruch der Frau erträgt; wenn er es thut, so trifft ihn die öffentliche Verachtung; er ist entehrt. Hat dagegen der Mann die Ehe gebrochen, so ist die Frage, ob die Liebe der Frau dadurch gestört ist, ob die Frau diesen schuldigen Mann noch lieben kann? Kann sie es nicht mehr, so ist die Grundbedingung der Ehe vernichtet, und es darf von der Frau nicht gefordert werden, daß sie die äußere Form derselben länger erträgt. Wenn aber ihre Liebe die Schuld des Mannes überdauert, so ist auch die Fortdauer der Ehe möglich. Die Frau kann dem Manne verzeihen und wird dadurch so wenig verächtlich, daß sie sogar um dieser Verzeihung willen bewunderungswürdig erscheinen kann; sie handelt großmüthig gegen den Mann. Freilich kehrt sich dadurch das ganze innere Verhältniß der Ehe um, und so kann es kommen, daß durch die Schuld des Mannes zwar die Ehe nicht aufgelöst, aber innerlich aus ihrem Schwerpunkte gerückt und völlig verschoben wird, weil von diesem Augenblick an die Großmuth auf die Seite der Frau fällt *).

Ist die Ehe innerlich gelöst und hat sie damit aufgehört eine wirkliche Ehe zu sein, so ist die Folge, daß sie auch aufhört vermöge der Rechtsform für eine solche zu gelten. Die Auflösung dieser Rechtsform ist die Scheidung. Der Staat hat in Rücksicht auf die Ehe keine Zwangsgesetze; er darf sie durch Zwang weder machen (im Gegentheil soll er sie gegen den Zwang schützen) noch hindern, er darf sie durch Zwang weder scheiden noch ihre Scheidung unmöglich machen. Er hat der Ehe gegenüber die Schutzpflicht; zur Ausübung derselben muß er aufgefordert werden, und die Eheleute selbst müssen die Hülfe des Gesetzes anrufen.

*) Ebendaselbst. II. §. 19—20. S. 327—30.

Dann giebt der Staat sein Rechtsurtheil. Entweder sind beide Theile einverstanden und erklären öffentlich, daß ihr Verhältniß aufgehört hat, eine Ehe zu sein; so kann der Staat sie unmöglich durch Zwang aufrecht halten, und die öffentliche Scheidung ist nothwendig; oder nur der eine Theil will die Scheidung, während sie der andere nicht will; so entscheidet das Gesetz nach der Gültigkeit der Klage und nach der Beschaffenheit der Schuld; der weibliche Ehebruch begründet die unmittelbare Scheidung, der männliche zunächst die Trennung und, wenn die Frau auf ihrer Klage besteht, auch die Scheidung *).

3. Die Ehe als Rechtsperson.

Die wirkliche Ehe ist eine wahrhafte Einheit des männlichen und weiblichen Willens, sie ist ein Wille und gilt daher dem Staate gegenüber als eine Person, als eine juristische Person, die nach außen, also in allen öffentlichen Angelegenheiten, der Mann repräsentirt. Innerhalb der Ehe giebt es keine Rechtsstreitigkeiten, diese treten erst ein mit der Auflösung der Ehe und werden dann nach Rechtsgesetzen entschieden; innerhalb der Ehe giebt es keine Trennung der Willen, also auch keine Trennung der Güter, erst mit der Scheidung der Personen kann die Scheidung der Güter nach dem öffentlichen Rechtsurtheil eintreten **).

Der richtige Begriff der Ehe entscheidet auch die Frage nach den öffentlichen Rechten der Frau. Es ist grundfalsch zu sagen, daß die Ehe mit den öffentlichen Rechten der Frau im Widerspruch stehe; im Gegentheil sie steht damit im vollen Einklang. Erst durch die Ehe tritt die Frau in alle öffentlichen Rechte ein;

---

*) Ebendaselbst. II. §. 24—30. S. 335—341.

**) Ebendaselbst. II. §. 15—18. S. 325—27. Vgl. §. 31. S. 341—43.

Digitized by Google

nur daß sie dieselben nicht in eigener Person ausübt, sondern in deren öffentlicher Ausübung sich durch ihren Mann vertreten läßt. Sie selbst lebt ganz in ihrem Mann und in ihrem Hause: das ist ihr eigener, innerster Wille. Als Glied der öffentlichen Rechtsgemeinschaft und des Staats will sie nicht selbst auftreten, sondern durch ihren Mann repräsentirt sein: das ist die ihr gebührende vornehme Stellung. In diese kommt sie erst durch die Ehe. Die Männer haben unmittelbaren Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten; die Frauen haben unmittelbaren Einfluß auf die Männer. Dadurch ist ihre Einwirkung auf das öffentliche Leben in der Sache gesichert. Wollen sie mehr, so ist es nicht mehr die Sache, die ihnen am Herzen liegt, sondern der Schein der Sache, das Aufsehen, die Celebrität, mit einem Wort alle jene eitlen Dinge, denen die Männer nachjagen; dann ist es der Neid gegen die Männer, der sie treibt und mehr beunruhigt, als die Liebe zu dem eigenen Mann sie befriedigt. Dabei gewinnt die Frau nichts und verliert alles.

Was daher die öffentlichen Rechte der Frauen betrifft, so handelt es sich nicht um deren Besitz, sondern um deren Ausübung, und hier können es nur die unverheiratheten Frauen sein, welche die Ausübung in eigener Person beanspruchen. Dieses Recht sollen sie haben, sie sollen jedes öffentliche Geschäft betreiben dürfen, nur kein Staatsamt, denn dieses fordert die Verantwortlichkeit des Beamten, und um seine Handlungen selbst verantworten zu können, muß der eigene Wille völlig unabhängig sein; nun aber giebt die Frau eben diese Unabhängigkeit auf, sobald sie einen Mann liebt; daher müßte sie, um ein Staatsamt verwalten zu können, das (unmögliche) Versprechen ablegen, sich einer solchen Empfindung stets enthalten zu wollen*).

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 32—38. S. 343—353.

4. Familienrecht. Eltern und Kinder.

Wie die Ehe, so ist auch das Verhältniß der Eltern zu den Kindern ein natürlich-moralisches, welches durch den Rechtsbegriff nicht gemacht, sondern worauf dieser nur angewendet wird. Die Beziehung der Eltern und Kinder zum Staate fordert, daß ihr Verhältniß durch die Anwendung der Rechtsform sich auch als Rechtsverhältniß gestalte.

Die Zeugung des Kindes, die Entwicklung desselben im mütterlichen Leibe und die Geburt sind natürliche Vorgänge, die mit physikalischer Nothwendigkeit erfolgen und in welchen die Natur des menschlichen Körpers denselben Gesetzen unterliegt, als der thierische. Aber die menschliche Natur enthält eine Grundbedingung, welche der thierischen fehlt: das Selbstbewußtsein. Das mütterliche Bewußtsein von dem Augenblick an, wo es eintritt, durchlebt die im mütterlichen Leibe reifende und an dessen Dasein und Erhaltung gebundene Entwicklung der Frucht, die Schmerzen der Geburt, das Glück der Befreiung, das Dasein des Kindes. Die menschliche Mutter ist ihres organischen Zusammenhanges mit dem Kinde, der auch nach der Geburt fortdauert, sich bewußt; der Trieb des Kindes nach Nahrung und der Trieb der Mutter zum Nähren des Kindes sind natürlich verbundene Triebe und stehen als solche in einem organischen Verhältniß; die Mutter fühlt das Bedürfniß des Kindes als ihr eigenes; das Kind ist unmittelbar ein Gegenstand des mütterlichen Mitleides und der zärtlichsten Sorgfalt, seine Erhaltung ist in der Seele der Mutter zugleich natürlicher Trieb und bewußte Aufgabe. Nun ist vermöge der ehelichen Zärtlichkeit der innigste Wunsch der Frau zugleich der Wille des Mannes; auf die Zärtlichkeit für die Frau, die Mutter seines Kindes, gründet sich zunächst die väterliche Liebe und Sorgfalt. Beide Eltern sind einig

in der Liebe für das Kind, sie wollen sein Wohlsein, darum müssen sie auch seine Freiheit wollen, darum müssen sie diese Freiheit soweit einschränken und bilden, als es das Wohl des Kindes fordert, d. h. sie müssen das Kind erziehen, nicht bloß physisch und intellectuell, auch moralisch. Dieß alles fordert die bewußte menschliche Natur von den Eltern in Rücksicht auf ihre Kinder, nicht als Pflicht, sondern als natürlich-sittliche Nothwendigkeit; das Kind muß für die Eltern ein Gegenstand solcher Pflege, solcher Empfindungen und Aufgaben sein.

Die Familie lebt im Staate, die Eltern haben öffentliche Rechte und Pflichten, sie bilden eine Rechtsperson, welche der Mann repräsentirt. Der Staat bedarf zu seinem Dasein und seiner gleichmäßigen Fortdauer einer gleichmäßigen Volksmenge und deren immer sich erneuernden Ergänzung; er bedarf der Kindererziehung und hat mithin ein Recht sie zu fordern und seinen Bürgern zur Zwangspflicht zu machen; er hat dadurch ein Recht der Einwirkung auf das Verhältniß der Eltern zu den Kindern. Er fordert mit Recht die Erhaltung der Kinder und erklärt deren Vernichtung (Kindesmord), weil dadurch der Staatszweck gefährdet wird, für ein strafwürdiges Verbrechen. Wie aber, wenn die Kinder schon von Geburt unfähig sind, jemals Bürger zu werden, wie der Staat sie braucht? An der Erhaltung solcher Kinder hat der Staat kein Interesse, also auch keines dagegen, daß sie ausgesetzt und dadurch mittelbar vernichtet werden; er wird dieses Verfahren nicht befehlen, auch nicht ausdrücklich erlauben dürfen, aber er braucht es nicht ausdrücklich zu verbieten. Hier finden wir Fichte wieder in seiner spartanischen Art: das Ephorat, der geschlossene Handelsstaat, die Möglichkeit der Aussetzung untauglicher Kinder! In den beiden ersten Punkten war jene lykurgische Methode (wenigstens für uns) unpraktisch und un-

Digitized by Google

politisch, in diesem dritten Punkt ist sie unter allen Umständen unmenschlich. Zugleich ist hier ein handgreiflicher Fehler in seinem Schluß: was der Staat aus moralischen Gründen niemals befehlen, niemals ausdrücklich erlauben darf, das darf er auch nicht stillschweigend erlauben, und handelt es sich dabei gar um die Möglichkeit und die Bedingungen des persönlichen Daseins, so muß er es nach seinem eigenen Princip aus Rechtsgründen ausdrücklich verbieten*).

Die Eltern sollen die Pflicht haben, ihre Kinder zu erziehen, also müssen sie auch das Recht haben, ihre Kinder zu behalten, und dürfen daher nicht gezwungen werden, öffentliche Erziehungsanstalten zu brauchen; es darf sich niemand in ihre Erziehung einmischen, weil sonst ein gleichmäßiger und geordneter Gang derselben nicht möglich wäre; mithin muß der Staat den Eltern die Herrschaft über ihre Kinder einräumen und garantiren als ein Recht, ohne welches sie die Pflicht der Erziehung nicht erfüllen können. Diese Pflicht allein ist es, welche die Herrschaft der Eltern über die Kinder rechtlich bedingt, also auch einschränkt. Die Eltern können daher unmöglich das Recht haben mit den Kindern wie mit einem Eigenthume zu verfahren, sie dürfen dieselben nicht veräußern, mißhandeln u. s. f.; hier tritt ihnen nicht bloß die Natur der elterlichen Liebe, sondern der Staat mit dem Gesetz entgegen; sie dürfen es nicht von Staats wegen. Daher hat auch der Staat diese Herrschaft der Eltern über die Kinder nicht bloß zu garantiren, sondern auch zu beaufsichtigen.

Unter der Herrschaft der Eltern sind die Kinder unfrei, unselbständig, unmündig; ihr natürlicher Vormund ist der Vater, sie werden frei, wenn sie aus der väterlichen Gewalt heraustreten, wenn ihre Erziehung vollendet ist. Ob sie es ist, darüber ent-

*) Ebendaselbst. IV Abschn. §. 48. S. 361—62.

Digitized by Google

scheiden die Eltern, indem sie die Kinder frei lassen, oder der Staat, indem er sie für brauchbare Bürger erkennt, sei es daß er ihnen ein Staatsamt überträgt oder ein öffentliches Geschäft zu treiben erlaubt. Die Verheirathung ist die Grenze der elterlichen Gewalt; da diese Grenze durch den Willen der Eltern selbst bestimmt wird, so haben die Eltern in die Heirath der Kinder zu willigen; da aber die Ehe nicht gehindert werden darf, so kann das Verbot der Eltern die Verheirathung auch nur aufschieben, aber nicht unmöglich machen. Kinder sind als solche keine (selbständigen) Personen, daher können sie Eigenthum weder haben noch erwerben. Wenn sie selbständig werden kraft des elterlichen Willens, so ist es natürlich, daß sie durch denselben Willen auch Eigenthümer werden, d. h. daß die Eltern sie ausstatten. Ueber diese Ausstattung entscheidet lediglich die Willkür und Güte der Eltern, denn die Kinder sind keine Eigenthümer, also auch nicht Miteigenthümer des elterlichen Guts. Ueber ihr Recht der Intestaterbschaft entscheidet die positive Gesetzgebung. Im Falle einer Scheidung kann ein Rechtsstreit über die Kinder entstehen: will keiner der beiden Eltern für die Erziehung sorgen, so werden dem Vater die Kosten der Erziehung und der Mutter diese selbst übertragen; will dagegen jeder der beiden Theile die Kinder haben, so soll der Mutter die Erziehung der Töchter, dem Vater die der Söhne gehören *).

III.

Völker- und Weltbürgerrecht.

1. Völkerrecht.

Das Selbstbewußtsein fordert die gegenseitige persönliche Anerkennung der Menschen als sinnlicher Vernunftwesen und die

*) Ebendaselbst. IV Abschn. §. 39—61. S. 353—368.

Digitized by Google

darauf gegründete Rechtsgemeinschaft, welche selbst ihren sicheren Bestand durch den Staat hat. Soll nun das Rechtsverhältniß so weit reichen als das Dasein menschlicher Wesen, so müßten alle Menschen Bürger desselben Staates sein und die ganze Menschheit eine einzige politische Gemeinde ausmachen. Indessen muß die Menschheit vermöge der Beschaffenheit der Erdoberfläche und ihrer Gebiete, vermöge ihrer eigenen inneren Unterschiede, der Racen, Völker, Sprachen, Religionen, Bildungsformen u. s. f. in eine Mehrheit verschiedener und getrennter Staaten zerfallen. Die Staatsgemeinschaft der gesammten Menschheit ist daher unmöglich; auf der anderen Seite ist das Rechtsverhältniß der Personen nothwendig: also müssen die Einzelnen in einer (gesicherten) Rechtsgemeinschaft stehen können, ohne zugleich in derselben Staatsgemeinschaft verbunden zu sein. Eine Rechtsgemeinschaft der Personen (in ihrer unbeschränkten Ausdehnung) ist aber nur dann möglich, wenn die verschiedenen Staaten selbst in ein gegenseitiges Rechtsverhältniß treten, d. h. wenn es ein Völkerrecht giebt: mithin ist das Völkerrecht nothwendig, und diese Nothwendigkeit ist um so dringender, je leichter die Bürger verschiedener Staaten in Rechtsstreitigkeiten gerathen können, was am ersten der Fall ist bei Grenzstaaten, daher diese vor allem ihre Grenzen reguliren, durch Verträge feststellen und gegenseitig anerkennen müssen *).

2. Gesandtschaftsrecht.

Das Rechtsverhältniß der Staaten ist nothwendig, um das Dasein der Staaten selbst und die Rechtsgemeinschaft der Personen nach innen und außen zu sichern. Um die gegenseitigen

*) Ebendaselbst. Zweiter Anhang des Naturrechts. I. §. 1—4. Coroll. S. 368—371.

Digitized by Google

Rechtsverhältnisse festzustellen, müssen die Staaten ausdrückliche Verträge schließen, die auf der gegenseitigen Anerkennung beruhen: auf der Anerkennung der Selbständigkeit und inneren Unabhängigkeit jedes der contrahirenden Staaten. Jeder Staat hat das Recht seine durch die Verträge von Seiten des anderen Staates erworbenen Rechte zu wahren und zu beaufsichtigen. Um diese Aufsicht führen zu können, muß er im fremden Staate einen (dort residirenden und innerhalb desselben unverletzlichen) Gesandten haben, der ihn repräsentirt und seine Rechte überwacht; das Völkerrecht schließt daher das Gesandtschaftsrecht in sich*).

3. Kriegsrecht.

Jeder Staat muß für seine Sicherheit sorgen und hat ein Recht dieselbe zu erzwingen; da nun die Nichtanerkennung eines fremden Staats diese seine Sicherheit gefährdet, so hat jeder Staat auf die Anerkennung des anderen ein Zwangsrecht. Der auf die gegenseitige Anerkennung gegründete Vertrag muß gehalten werden; wird er verletzt, so hat der verletzte Staat das Recht, den andern zu zwingen. Das von einem Staat auf den andern ausgeübte Zwangsrecht ist der Krieg. Der Zweck des Kriegs ist die Sicherung des kriegführenden Staats, also die Vernichtung des bekriegten, die Vernichtung der Selbständigkeit desselben, da diese der Grund der Gefahr ist. Die Selbständigkeit wird vernichtet durch die Eroberung; daher ist diese der eigentliche Zweck jedes Kriegs. Das Mittel der Kriegsführung ist die Gewalt der Waffen, daher ist es auch nur die bewaffnete Macht, die mit der bewaffneten Macht Krieg führt und auf deren Vernichtung d. h. auf die Entwaffnung derselben ausgeht. Dieser Zweck schließt die grausame Art der Kriegsführung, die Ausplünderung der un-

*) Ebendaselbst. I. §. 3—11. S. 372—376.

bewaffneten Bürger, die Verheerung, den absichtlichen Mord u. s. f. aus *).

4. Völkerbund.

(Bundesgericht. Ewiger Frieden.)

Im Kriege ist das Recht auf der Seite des Siegers; die siegreiche Gewalt entscheidet das Recht. Soll nun, wie die Gerechtigkeit fordert, nur das Recht die Gewalt haben, so müßte es immer die gerechte Sache sein, welche siegt, und es müßten deßhalb Bedingungen eingeführt werden, unter denen das Recht allemal die siegreiche d. h. die meiste Gewalt hat. Das ist nur möglich, wenn sich eine Menge Völker zum Schutze des Völkerrechts vereinigen; und da im Völkerrecht die politische Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Staaten anerkannt ist, so könnte eine solche Vereinigung kein Völkerstaat, sondern müßte ein Völkerbund sein, der durch ein Bundesgericht über jede Verletzung des Völkerrechts urtheilt und dieses sein Rechtsurtheil im Nothfall durch Gewalt d. h. durch Executionskrieg zur Geltung bringt. Durch einen solchen Völkerbund werden die völkerrechtlichen Streitigkeiten gerichtlich ausgetragen; der verurtheilte Staat wird es auf den Krieg nicht ankommen lassen, weil er der schwächere ist; die Kriege werden auf diese Weise verhindert, zuletzt unmöglich gemacht und damit der dauernde (ewige) Frieden hergestellt, das einzig rechtmäßige Verhältniß der Staaten **).

5. Weltbürgerrecht.

Innerhalb der Staatsgemeinschaft ist jeder Bürger rechtlich gesichert; er ist es auch in allen fremden Staaten, die mit dem seinigen völkerrechtlich verbunden sind. Er soll es überall sein,

*) Ebendaselbst. I. §. 12—14. S. 377—378.

**) Ebendaselbst. I. §. 15—20. S. 379—382.

Digitized by Google

so weit Menschen leben, also auch außerhalb des Staats- und Völkerrechts, d. h. außerhalb aller wirklich geschlossenen Verträge. Hier gilt das sogenannte Weltbürgerrecht, nicht die bürgerliche, sondern die bloß menschliche gegenseitige Anerkennung der Personen, nicht der bereits geschlossene Vertrag (denn es ist keiner vorhanden), sondern nur die Möglichkeit, gegenseitige Verträge zu schließen. Diese Möglichkeit soll anerkannt werden als Recht jedes Menschen gegenüber dem andern, als Menschenrecht: das ist kein Inbegriff erworbener Rechte, sondern nur die Fähigkeit, Rechte zu erwerben, die als solche mit den Bedingungen der menschlichen Natur zusammenfällt*).

*) Ebendaselbst. II. §. 21—24. S. 382—388.

Digitized by Google

Zwölftes Capitel.
Princip und Grundlegung der Sittenlehre*).

I.
Begriff der Sittenlehre.
1. Stellung und Aufgabe der Sittenlehre.

Die praktische Wissenschaftslehre hatte in ihrer Grundlegung das System der nothwendigen Triebe entwickelt und in dem zuletzt gefundenen Begriff eines „Triebes um des Triebes willen (sittlichen Triebes)" dieselbe mit der Aussicht auf das Sittengesetz geschlossen**); die Rechtslehre mußte wiederholt ihr Gebiet von dem der Sittenlehre unterscheiden und damit schon auf den Gegenstand der letzteren hinweisen. Jetzt nachdem die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre und auf derselben das System der Rechtslehre in seinem ganzen Umfange festgestellt ist, erscheint die Begründung und Entwicklung der Sittenlehre als die nächste Aufgabe im Fortschritte des fichte'schen Systems. Und da in der absoluten Selbstthätigkeit und Freiheit das Princip sowohl der Wissenschaftslehre überhaupt als insbesondere der Sittenlehre besteht, so läßt sich voraussehen, daß hier der Geist des ganzen Systems sein eigentliches Element und seine Heimath finden, daß

*) Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre (1798). S. W. II Abth. A. II Bd.

**) Vgl. oben Cap. VII dieses Buchs. Nr. III. 9. S. 590—592.

Digitized by Google

in keinem ihrer besonderen Gebiete die Wissenschaftslehre sich deutlicher und vollständiger ausprägen, daß unter dem Gesichtspunkte der Sittenlehre das Ganze des fichte'schen Systems in einen hell erleuchteten Gesichtskreis treten wird. Nehmen wir dazu die vorzügliche Kraft und methodisch ausgereifte Form der Darstellung, womit Fichte die Sittenlehre entwickelt hat, so dürfen wir mit Recht erwarten, daß sich dieses Werk, wie es in der That der Fall ist, durch seinen classischen Werth unter allen übrigen hervorhebt.

Die Disposition der Aufgabe liegt hier so einfach als bei der Rechtslehre. Es handelt sich um diese drei Hauptpunkte: das Princip der Sittenlehre, die Anwendbarkeit dieses Princips, die Anwendung selbst.

2. Philosophische Sittenlehre.

Die erste Aufgabe ist daher die Feststellung des Princips. Nichts steht in der Wissenschaftslehre fest als das Bewiesene. Etwas im Geiste der Wissenschaftslehre beweisen, heißt allemal darthun, daß es nothwendig zum Ich gehört, nothwendig durch das Selbstbewußtsein gefordert wird oder aus dessen Bedingungen folgt. Diesen Beweis nennt Fichte die Deduction. Es handelt sich daher in erster Linie um die Deduction des Princips: um die Ableitung des Sittengesetzes aus dem Ich.

Es giebt ein menschliches Thun und Lassen, welches von äußeren Zwecken völlig unabhängig ist: in dieser seiner Unabhängigkeit unterscheidet es sich von dem Erkennen (theoretischen Thätigkeit), in der Unabhängigkeit von allen äußeren Zwecken unterscheidet es sich von dem bloß rechtlichen Handeln. Dieses völlig unabhängige Thun und Lassen ist sittlicher Art. Es ist nicht willkürlich, sondern es findet sich dazu in dem menschlichen Ge-

Digitized by Google

müth eine Nöthigung; gerade darin, in dieser nothwendigen Beschaffenheit, an der nichts willkürlich gemacht oder geändert werden kann, besteht die moralische oder sittliche Natur des Menschen, die daher aller Reflexion in uns vorausgeht und durch diese nicht gemacht, sondern bloß erkannt wird. Nehmen wir das Sittliche, wie es zunächst erscheint und sich uns unwillkürlich aufdrängt, als eine bloße Thatsache des Bewußtseins und begnügen uns bei dieser nicht weiter dringenden Einsicht, so entsteht „die factische oder gemeine Erkenntniß der sittlichen Natur", die philosophisch gar keinen Werth hat. Die philosophische Erkenntniß geht tiefer; sie will jene Thatsache des sittlichen Bewußtseins ergründen oder aus ihren nothwendigen Bedingungen ableiten. Diese Einsicht ist die genetische Erkenntniß des sittlichen Bewußtseins, die Ableitung desselben aus dem Ich, die Deduction des Sittengesetzes. Dadurch allein entsteht eine „Wissenschaft der Moralität", eine „Theorie des Bewußtseins unserer moralischen Natur" d. h. Sittenlehre im Geist der Wissenschaftslehre *).

3. Die Grundbedingungen des Sittlichen.

(Freiheit und Stoff.)

Diese Deduction hat eine Vorbedingung. Da alles sittliche Handeln in einer subjectiv völlig freien und unabhängigen Wirksamkeit besteht, welche selbst nur möglich ist unter der Bedingung eines zu überwindenden Widerstandes, oder da alle sittliche Freiheit in uns wesentlich **Befreiung** ist, die als solche etwas zu Ueberwindendes (etwas, wovon wir uns zu befreien haben) voraussetzt, so sind die beiden Vorbedingungen, ohne welche überhaupt von Sittlichkeit nicht geredet werden kann, die Freiheit

*) Das System der Sittenlehre u. s. f. I Hptstück. Deduction des Princips der Sittlichkeit. Vorerinnerung zu dieser Deduction. S. 13—18.

Digitized by Google

und ihr Gegentheil (der zu überwindende Widerstand, der uns gegebene, unfreie, widerstrebende Stoff). Daher wird vor allem die Thatsache dieser beiden Bedingungen aus dem Ich abgeleitet oder deducirt werden müssen: das ist die Aufgabe der Einleitung in das System der Sittenlehre*).

Gehen wir aus von der Thatsache des gewöhnlichen oder empirischen Bewußtseins, so hat die Wissenschaftslehre gezeigt, wie diese Thatsache nur abgeleitet werden kann aus einem Princip, welches selbst nicht in die Form des Bewußtseins eintritt noch jemals in dieselbe eintreten kann. Das gewöhnliche Bewußtsein ist Wissen von einem (uns gegebenen) Object; ich kann nicht wissen, daß etwas mir gegenübersteht (außer mir ist), ohne von mir selbst zu wissen; daher ist das objective Bewußtsein nothwendig bedingt durch unser Selbstbewußtsein, und dieses besteht in dem Bewußtsein unserer eigenen Wirksamkeit. Hier ist das Princip: Ich der Wissende und Ich der Wirkende bin schlechthin dasselbe; das wissende Ich ist Subject, das wirkende Ich ist Object (des Selbstbewußtseins); Subject und Object (Wissen und Sein) sind demnach hier schlechthin Eines oder absolut identisch. „Ich weiß von mir dadurch daß ich bin, und bin dadurch, daß ich von mir weiß": diese unmittelbare Uebereinstimmung zwischen Subject und Object, diese absolute Identität beider ist das alleinige Princip alles Bewußtseins.

Im Princip des Bewußtseins sind Subject und Object absolut identisch; in der Form des Bewußtseins sind beide stets getrennt, und nur in dieser Trennung ist die Form des Bewußtseins möglich: daher kann jenes Princip in diese Form nicht eingehen. Oder, wie sich Fichte ausdrückt: „das Eine, welches getrennt wird, das sonach allem Bewußtsein zu Grunde liegt und

*) Einleitung. S. 1—12.

Digitized by Google

zufolge dessen das Subjective und Objective im Bewußtsein unmittelbar als Eins gesetzt wird, ist absolut = X, kann als Einfaches auf keine Weise zum Bewußtsein kommen*)."

Sind nun innerhalb des Bewußtseins jene beiden Bedingungen (Subject und Object) nothwendig getrennt, die im Grunde des Bewußtseins nothwendig Eines sind, so folgt daß die im Bewußtsein Getrennten nothwendig vereinigt oder in Uebereinstimmung gesetzt werden müssen. Die Einheit Getrennter ist Verbindung; die nothwendige Verbindung ist Causalverknüpfung: daher ist das Bewußtsein, welches Subject und Object trennen und zugleich vereinigen muß, nur möglich als (das Bewußtsein der) Causalverknüpfung zwischen Subject und Object.

Diese Verbindung ist nothwendiger Weise eine zweifache, denn jede der beiden Seiten muß als Ursache und Wirkung der andern gelten: 1) das Object ist Ursache des Subjects, dieses folgt aus dem Object, es richtet sich nach ihm, d. h. es stellt vor, was das Object ist, der Begriff folgt aus dem Sein: diese Art der Uebereinstimmung beider innerhalb der Trennung ist das Erkennen oder das theoretische Ich; 2) das Subject ist Ursache des Objects, dieses folgt aus dem Subject, es richtet sich nach ihm, das Sein folgt aus dem Begriff (Zweckbegriff): diese Art der Uebereinstimmung beider innerhalb der Trennung ist das wirkende oder praktische Ich. Darum ist alles Bewußtsein, weil es in dieser doppelten Causalverknüpfung (Uebereinstimmung) zwischen Subject und Object besteht, nothwendig sowohl theoretisch als praktisch; und die Wissenschaftslehre als Begründung oder Theorie des Bewußtseins nothwendig sowohl theoretische als praktische Wissenschaftslehre**). Die absolute Einheit von Subject

*) Ebendaselbst. Einl. Nr. 5. S. 5. Vergl. Nr. 1.

**) Vergl. oben III Buch. III Cap. Nr. IV. S. 505—507.

Digitized by Google

und Object (Princip des Bewußtseins) muß innerhalb der Trennung beider (Form des Bewußtseins) gleichsam gebrochen erscheinen als Causalnexus, d. h. als theoretische und praktische Uebereinstimmung. Jene besteht im Erkenntnißbegriff, diese im Zweckbegriff: so gestaltet sich die unmittelbare Uebereinstimmung in der Form des Bewußtseins. Daher nennt Fichte den Erkenntniß- und Zweckbegriff (das Erkennen und Wollen) „eine besondere Ansicht jener unmittelbaren Uebereinstimmung"; und da diese besondere Ansicht (das theoretische und praktische Ich) nur bedingt ist durch die Form des Bewußtseins und zugleich alle Arten der Trennung und Uebereinstimmung zwischen Subject und Object in sich schließt, so darf Fichte erklären: daß „der gesammte Inhalt alles möglichen Bewußtseins durch die bloße Form desselben gesetzt sei"*).

Kein Bewußtsein von irgend etwas ohne Bewußtsein des eigenen Selbstes, kein Selbstbewußtsein ohne Wahrnehmung der eigenen Thätigkeit, und diese letztere selbst ist nicht wahrnehmbar ohne Vorstellung eines Widerstandes von außen, der, von unserer eigenen Thätigkeit völlig unabhängig und derselben entgegengesetzt, als „bloße Objectivität" erscheinen muß, „als etwas nur Bestehendes, ruhig und todt Vorliegendes, das bloß ist, keineswegs aber handelt, das nur zu bestehen strebt und daher allerdings mit einem Maße von Kraft zu bleiben, was es ist, der Einwirkung der Freiheit auf seinem eigenen Boden widerstrebt, nimmermehr aber dieselbe auf ihrem Gebiete anzugreifen vermag". „So etwas heißt mit seinem eigenthümlichen Namen Stoff." Ohne Vorstellung eines solchen Stoffs keine Vorstellung eines unserer Thätigkeit entgegengesetzten Widerstandes, keine Wahrneh-

*) System der Sittenlehre. Einleit. Nr. 5. S. 2—6. Vergl. Nr. 2. 3. 4. S. 2—4.

mung unserer eigenen Thätigkeit, kein Selbstbewußtsein, kein Bewußtsein, kein Sein. Mit der Vorstellung des Stoffs würde das Bewußtsein selbst aufgehoben werden. Es ist daher unmöglich, daß jene Vorstellung je aufgehoben wird; sie ist dauernd und unveränderlich: sie folgt aus dem Gesetz des Bewußtseins*).

Eben so nothwendig als die Setzung der bloßen Objectivität oder des Stoffs ist die Setzung der eigenen Thätigkeit, des Subjects als wirksamer (realer) Kraft. Nun sind im Bewußtsein Subject und Object getrennt. Das Subjective im Unterschiede vom Objectiven ist Vorstellung oder Begriff. Mithin muß innerhalb dieser Trennung (oder des Bewußtseins) das eigene Thun als eine Wirksamkeit erscheinen, die vom Subject aus- und auf das Object übergeht, d. h. als Causalität des Begriffs oder als Causalität durch den Begriff: so allein kann sich im Bewußtsein unsre absolute Selbstthätigkeit darstellen. Diese durch das Gesetz des Bewußtseins geforderte Vorstellung unserer absoluten Selbstthätigkeit heißt Freiheit. Der Begriff, als wirksam vorgestellt, ist Zweckbegriff; Causalität des Begriffs ist Zweckthätigkeit; die Setzung des Zwecks in Rücksicht auf das Object („der Zweckbegriff, objectiv angesehen") ist Wollen. Das Ich, vorgestellt als Princip der Wirksamkeit, ist Wille. Soll der Wille auf den Stoff wirken oder Causalität in der Körperwelt haben, so muß er selbst Stoff, materieller, articulirter Leib sein: Wille und Leib ist daher ein und dasselbe, von zwei Seiten betrachtet; was als Subject Wille genannt wird, das heißt in seiner objectiven Erscheinung Leib. So deutlich ausgesprochen und so tief begründet findet sich bei Fichte das Princip der schopenhauer'schen Lehre**).

*) Ebendaselbst. Einl. Nr. 6. S. 6—8.

**) Ebendaselbst. Einl. Nr. 7 u. 8. S. 8—11.

Digitized by Google

Die absolute Selbstthätigkeit erscheint demnach in der Form des Bewußtseins und nach dem Grundgesetze des letztern zugleich als Causalität des Begriffs und Causalität des Stoffs, als Zweckthätigkeit und Nothwendigkeit, Freiheit und Materie, Wille und Leib: als diese nothwendige Verknüpfung der beiden Enden der ganzen Vernunftwelt*). Hier sind die beiden Bedingungen, welche die sittliche Thätigkeit sich voraussetzt.

„Das einzige Absolute, worauf alles Bewußtsein und alles Sein sich gründet, ist reine Thätigkeit. Diese erscheint zufolge der Gesetze des Bewußtseins und insbesondere zufolge seines Grundgesetzes als Wirksamkeit auf etwas außer mir. Alles, was in dieser Erscheinung enthalten ist, von dem mir absolut durch mich selbst gesetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoffe der Welt an dem andern sind vermittelnde Glieder der Erscheinung, sonach selbst auch nur Erscheinungen. Das einzige reine Wahre ist meine Selbständigkeit**)."

II.

Die Deduction des Sittengesetzes***).

1. Bestimmung der Aufgabe.

Unsere Sittlichkeit besteht in einem von allen äußeren Zwecken völlig unabhängigen Thun und Lassen, also in unserer absoluten, bloß durch sich bestimmten Selbstthätigkeit, d. h. in einem solchen Handeln, dessen alleiniges Gesetz der Begriff der Selbstthätigkeit ist. Wenn wir genöthigt sind, diesen Begriff unserer absoluten Selbstthätigkeit zur Norm unseres Handelns zu machen oder uns selbst in allen unseren Handlungen durch die-

*) Ebendaselbst. Einl. Nr. 7. S. 10.

**) Ebendaselbst. Einl. Nr. 9. S. 11—12.

***) Ebendaselbst. I Hauptstück. S. 18—62.

Digitized by Google

sen Begriff zu bestimmen, so ist die Selbstthätigkeit unser Gesetz (Sittengesetz). Wenn wir einsehen, warum wir genöthigt sind, den Begriff unserer Selbstthätigkeit zum Gesetz unseres Handelns zu machen, so wird dadurch das Sittengesetz abgeleitet und die Sittenlehre begründet. Wird diese Nothwendigkeit, wie es die Wissenschaftslehre fordert, aus dem Ich abgeleitet, so ist damit das Sittengesetz deducirt und die erste Aufgabe der Sittenlehre gelöst. Das Ich muß seine Freiheit zu seinem Gesetz machen, oder es wäre kein Ich: so nothwendig das Ich, ebenso nothwendig ist das Sittengesetz; wird dieses aufgehoben, so ist damit auch das Ich selbst aufgehoben; wird das Ich gesetzt, so ist das Sittengesetz davon die nothwendige Folge. Die Einsicht in diesen Zusammenhang ist der Punkt, um den es sich in der Deduction handelt.

Wir zergliedern die Aufgabe genau. Um seine Freiheit zu seinem Gesetz machen zu können, muß das Ich 1) den Begriff seiner Freiheit oder die Vorstellung seiner absoluten Selbstthätigkeit haben*); es muß daher 2) sich eben dieser absoluten Selbstthätigkeit bewußt werden und also 3) in Wahrheit absolut selbstthätig sein**).

2. Das Ich als absolute Selbstthätigkeit.

Das Ich ist, was es ist, für sich; es ist die absolute Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Denkenden und Gedachten. Das Bewußtsein trennt diese Einheit, es trennt das Denken vom Gedachten, das Wissen vom Sein und läßt dieses (das Ge-

*) Vergl. oben S. 692.

**) System der Sittenlehre. I Hauptstück. Deduction. Vergl. mit den obigen Bedingungen die drei Aufgaben der Deduction (§. 1 — §. 3) in umgekehrter Reihenfolge.

Digitized by Google

dachte) als unabhängig vom Denken erscheinen. Was daher das Ich unabhängig von seinem Denken ist, (dieses ursprüngliche Sein) erscheint dem letzteren als etwas Gegebenes, Vorgefundenes, als ursprüngliche reelle Kraft, die als solche nur sich selbst bestimmt, also in der absoluten Selbstthätigkeit besteht, nicht in der Wirksamkeit auf etwas Anderes, sondern in einer Selbstthätigkeit, die nur sich zum Ziel hat, d. h. in der Tendenz zur Selbstthätigkeit um ihrer selbst willen, also in der Tendenz zur absoluten Selbstthätigkeit. Diese Tendenz nennt Fichte „das objective Sein des Ich". Dieses „reelle Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst" nennt er wollen, nur wollen. In diesem Wollen (sich wollen) besteht das ursprüngliche Sein des Ich. Daher der Satz: „ich finde mich selbst als mich selbst nur wollend*)."

3. Die Selbstthätigkeit als Freiheit.

Das ganze Wesen des Ich besteht in der absoluten Selbstthätigkeit; die Tendenz zu dieser ist daher „Trieb auf das ganze Ich". Das Ich muß, was es ist, wissen; jener Urtrieb, der das objective Sein des Ich ausmacht, muß daher die Intelligenz bestimmen, er muß sich als Gedanke äußern, als nothwendiger, unmittelbarer, erster Gedanke: diese nothwendige Vorstellung unserer absoluten Selbstthätigkeit (Willens) ist das Bewußtsein der Freiheit. Wäre das Ich nicht ursprüngliche Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit, so wäre es kein Ich; wäre es sich dieser Tendenz (seines Wollens) nicht bewußt oder, was dasselbe heißt, ohne die Vorstellung seiner Freiheit, so wäre es auch keines. So nothwendig demnach das Ich selbst, ebenso nothwendig ist seine ursprüngliche Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit und die Setzung

*) Ebendaselbst. I Hauptstück. §. 1. S. 18 flgd. Vergl. §. 3. S. 60.

seiner Freiheit. Aber es ist nicht genug, daß es sich als frei denkt: es muß diese seine Freiheit als Gesetz vorstellen*).

4. Die Freiheit als Nothwendigkeit (Gesetz).

Was das Ich ist (absolute Identität von Subject und Object), trennt das Bewußtsein in zwei von einander unterschiedene Seiten und fordert deren nothwendige Vereinigung in der Form der Causalverknüpfung: so entsteht innerhalb des Bewußtseins auf der subjectiven Seite die Causalität des Begriffs (Freiheit), auf der objectiven Seite die des Stoffs (Nothwendigkeit). Das Ich ist die Identität beider Seiten und fordert daher deren absolute Vereinigung; daher können im Ich Freiheit und Nothwendigkeit einander nicht entgegengesetzt, sondern müssen eines sein: die Freiheit ist selbst nothwendig, sie ist das Gesetz, dem wir uns schlechterdings unterwerfen. Das Ich wäre nicht Ich, wenn die Freiheit nicht Gesetz wäre; die Freiheit wäre nicht Gesetz (sondern Zwang, also nicht Freiheit), wenn wir nicht selbst sie zu unserem Gesetz machten mit Freiheit und um der Freiheit willen; das Gesetz wäre nicht Freiheit, wenn es nicht autonom wäre. Wir sollen unsere Freiheit nach dem Begriff unserer Selbständigkeit bestimmen, schlechthin und ohne Ausnahme: das ist ein nothwendiger Gedanke unserer Intelligenz, dieser Gedanke ist das Princip der Sittlichkeit: das Sittengesetz**).

Die Deduction des Sittengesetzes ist einleuchtend. Hier ist sie in ihrer negativen Form: kein Sittengesetz, keine Autonomie, keine Einheit von Freiheit und Gesetz (Nothwendigkeit), keine Möglichkeit der Vereinigung beider, also auch keine Vereinigung von Subject und Object innerhalb der Trennung beider, also auch keine

*) Ebendaselbst. I Hauptstück. §. 2.

**) Ebendaselbst. I Hauptstück. §. 3.

Digitized by Google

Möglichkeit der Trennung, keine Möglichkeit des Bewußtseins, kein Ich. Wir geben die Deduction des Sittengesetzes aus dem Ich in folgendem Schema:

Ich

Subject = Object

Bewußtsein (Trennung)

Subject | Object

Selbstthätigkeit | Stoff

Causalität des Begriffs | Causalität des Stoffs

Freiheit | Nothwendigkeit

Freiheit = Nothwendigkeit

Freiheitsgesetz

Freiheit unter dem Gesetz
der Freiheit
(Absolute Autonomie)

Sittengesetz.

III.

Anwendbarkeit oder Realität des Sittengesetzes*).

1. Die Stellung der Frage.

Es ist bewiesen, daß aus dem Wesen des Selbstbewußtseins das Sittengesetz nothwendig folgt, daß demnach seine Geltung im Ich und für dasselbe unbedingt feststeht; es ist damit noch nicht bewiesen, daß es mit derselben Nothwendigkeit auch in

*) Ebendaselbst. II Hauptstück. Deduction der Realität und Anwendbarkeit des Princips der Sittlichkeit. S. 63—156.

Digitized by Google

Rücksicht auf die Welt gilt, daß es auf dieselbe anwendbar, in ihr ausführbar ist. Und was wäre das Sittengesetz, wenn es in der Welt nicht ausführbar wäre; wenn, was zufolge desselben geschehen soll, nicht geschehen könnte? Nachdem das Sittengesetz selbst dargethan worden, handelt es sich jetzt darum, seine Realität (in Rücksicht auf die Welt) zu deduciren.

Die Deduction geschieht, wie die Wissenschaftslehre sie fordert. Es muß gezeigt werden, daß aus denselben Bedingungen, aus denen das Sittengesetz folgt, auch seine Anwendbarkeit auf die Welt hervorgeht, daß beides begründet ist in dem Wesen des Ich. Setze, das Sittengesetz könne in der Welt nichts ausrichten oder habe auf diese keine Causalität, so könnte das Ich nicht sein, was es ist. Hebe das Sittengesetz auf, so ist das Ich selbst aufgehoben: diese Nothwendigkeit ist bewiesen. Hebe die Realität des Sittengesetzes auf, so ist das Ich selbst ebenfalls aufgehoben: diese Nothwendigkeit ist jetzt zu beweisen.

Ich will gleich sagen, in welchem Punkte der Nerv des Beweises liegt. Es verhält sich mit dem fichte'schen Beweise von der Realität des Sittengesetzes ganz ähnlich als mit dem kantischen Beweise von der Realität der Kategorien. Wenn die Kategorien die Bedingungen sind, unter denen es überhaupt Erfahrung giebt, so folgt selbstverständlich, daß sie in aller Erfahrung gelten. Wenn das Sittengesetz als die Bedingung begriffen werden muß, unter der es überhaupt Welt giebt, so ist seine Ausführbarkeit (Geltung) in der Welt d. h seine Realität davon die einfache und unmittelbare Folge.

Es wird daher alles davon abhängen, daß man von vornherein die Frage richtig stellt. Nimmt man die Welt als etwas von dem Ich völlig Unabhängiges, als Ding an sich, so ist die Frage unlösbar und die Realität des Sittengesetzes unmöglich.

Digitized by Google

Nimmt man dagegen die Welt, wie sie allein zu nehmen ist, als das nothwendige Object des Ich, so stellt sich die Frage so, daß die Lösung sich von selbst daraus ergiebt.

Setzen wir also, wie es die Wissenschaftslehre auf Grund ihrer schon geführten Beweise verlangt, daß die Welt gleich ist dem Objecte des Ich d. h. dem Nicht-Ich; daß Ich und Nicht-Ich sich gegenseitig einschränken und darum in durchgängiger Wechselwirkung stehen; daß demnach was in dem beschränkten (theilbaren) Ich geschieht, nothwendig auch in dem Nicht-Ich seine Wirkung äußert: so ist die Frage nach der Realität des Sittengesetzes (Causalität desselben auf die Welt) gleichzusetzen der Frage: wie das Sittengesetz wirksam sein könne auf das beschränkte Ich? Und da dieses gleich ist dem leiblichen, sinnlichen, empirischen Ich, so handelt es sich in dem Hauptpunkte der Sache um die Causalität des Sittengesetzes in Rücksicht auf das sinnliche Ich. Nun ist das Sittengesetz selbst nichts anderes als der Ausdruck des reinen Ich oder der absoluten Selbstthätigkeit, die nur sich zum Zweck hat: mithin zieht sich die ganze Frage in die Formel zusammen: wie das reine Ich wirksam sein könne auf das empirische Ich? Das reine Ich als die absolute Selbstthätigkeit, die nur sich zum Zweck hat, ist die Tendenz zur absoluten Selbstthätigkeit, „der Trieb auf das ganze Ich", „der Trieb der Freiheit um der Freiheit willen", kurzgesagt: es ist reiner Trieb; das empirische, sinnliche, leibliche, beschränkte Ich ist ein System bestimmter, sinnlicher Triebe, kurzgesagt: es ist sinnlicher Trieb. Die Causalität des Sittengesetzes auf die Welt ist demnach gleichzusetzen der Causalität (des reinen Ich auf das sinnliche Ich oder) des reinen Triebes auf den sinnlichen Trieb: damit sind die beiden Seiten der Frage, die zunächst als Gegensatz erscheinen, unter gleichen Nenner gebracht und die Frage so gestellt, daß sie die Bedingungen der Lösung in sich schließt.

Digitized by Google

Auch läßt sich die Lösung selbst schon hier vorausnehmen. Denn da jene beiden Seiten sich zu einander verhalten, wie das Höhere zum Niederen oder wie das Bedingende zum Bedingten, so wird es das Sittengesetz sein müssen, unter dessen Bedingung das sittliche Ich und damit zugleich das Nicht-Ich, also alles von dem Ich Unterschiedene d. h. die Welt steht; so ist das Sittengesetz nothwendig zugleich Weltgesetz, woraus seine Ausführbarkeit in der Welt, seine Anwendbarkeit auf die Welt, mit einem Worte seine Realität von selbst einleuchtet.

2. Das Ich als Trieb und Gefühl (Natur).

Um also dieses zweite Problem der Sittenlehre aufzulösen und das Verhältniß der beiden Triebe richtig zu fassen, müssen wir auf den Begriff des Triebes näher eingehen. Was das Ich ursprünglich ist, muß, wie schon gezeigt worden, dem Bewußtsein als etwas Gegebenes oder Vorgefundenes erscheinen. Das Ich ist in seinem ursprünglichen Sein Tendenz oder Trieb zur Selbstthätigkeit; es muß sich daher als Trieb (Wille) finden oder, was dasselbe heißt, es muß sich als „getrieben" erscheinen. Das Ich als Bewußtsein oder Intelligenz muß seiner selbst als eines Triebes inne werden; diese Erkenntniß hängt nicht von der Freiheit der Reflexion ab, sondern ist eine unwillkürliche und nothwendige Bestimmtheit der Intelligenz d. h. Gefühl. Das Ich ist Trieb und fühlt sich als solcher; es ist Grund des Triebes, der Trieb ist Grund des (dadurch erregten) Gefühls oder mit andern Worten: „ich bin gesetzt objectiv als getrieben, subjectiv als fühlend diesen Trieb". Diese Setzung ist von meiner Reflexion und damit von meiner Freiheit ganz unabhängig; es giebt mithin ein ursprünglich bestimmtes (der Reflexion vorausgesetztes) System von Trieben und Gefühlen. Was aber unab-

Digitized by Google

hängig von der Freiheit festgesetzt und bestimmt ist, heißt „Natur“. Jenes System der Triebe und Gefühle ist demnach Natur. Ich selbst bin ein solches System, ich bin als solches gesetzt, finde mich so vor, das Bewußtsein, so zu sein, drängt sich mir unwillkürlich auf: jene Natur ist demnach meine Natur. Daher der Satz: „ich bin Natur, und diese meine Natur ist ein Trieb“*).

3. Der Trieb als Naturproduct. Die Natur als organisches System.

Bildungstrieb. Organisationstrieb.

Der Trieb selbst kann nicht willkürlich gesetzt werden, er ist aus einem Acte der Freiheit nicht zu erklären; ebenso wenig läßt er sich denken als ein Glied des Naturmechanismus, denn in der mechanischen Causalverknüpfung der Erscheinungen wird die Wirksamkeit äußerlich fortgepflanzt von Glied zu Glied und beruht daher auf einer fortgesetzten Mittheilung der Kraft; dagegen ist der Trieb eine innere auf sich selbst wirksame, sich selbst bestimmende (also von außen nicht mittheilbare) Kraft**). Diese Selbstbestimmung des Triebes kann aber nicht willkürlich gemacht, nicht gewählt, durch keinen Begriff erzeugt werden; sie ist, wie sie ist, nicht durch Freiheit, also durch Natur gesetzt und will daher lediglich als Naturproduct gedacht und erklärt werden. Was vom Triebe als solchem gilt, gilt auch von meiner Natur, denn meine Natur ist Trieb. Daher muß sie gedacht werden als Naturproduct oder als Resultat der Bestimmtheit der ganzen Natur. Ich bin Trieb, mein Trieb ist Selbstbestimmung, dieser durch

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 8. Fünfter Lehrsatz. Nr. IV. S. 107—109. Vergl. damit Nr. I—III. S. 102—107.

**) Ebendaselbst. II Hptst. §. 8. Nr. V. S. 109—111.

sich bestimmte Trieb ist Naturproduct, d. h. der Grund dieser Selbstbestimmung liegt im Ganzen der Natur, dieses Ganze ist die Wechselwirkung der geschlossenen Summe aller Theile, mithin muß die Natur als ein solches Ganze gedacht werden, in welchem jeder Theil durch sich bestimmt und in dieser Bestimmtheit zugleich ein „Resultat ist von der Bestimmtheit aller Theile durch sich selbst": als ein Ganzes, dessen Theile jeder sich selbst und zugleich alle sich wechselseitig bestimmen, die insgesammt daher sich gegenseitig bedingen und bedürfen, d. h. als ein organisches Ganze. „Die Natur überhaupt ist ein organisches Ganze und wird als solches gesetzt*)."

In einem organischen Ganzen ist jeder Theil durch sich bestimmt und bedarf zugleich die Vereinigung mit den andern. Bedürfniß ist Trieb. Jeder Theil hat sein Maß von Realität und zugleich den Trieb zu den andern. „Kein Element ist sich selbst genug, nur für sich und durch sich selbständig; es bedarf eines anderen, und dieses andere bedarf seiner: es ist in jedem der Trieb auf ein fremdes." Dieses Streben jedes Theiles zur Vereinigung und Ergänzung mit den andern ist der Trieb zu bilden und sich bilden zu lassen: „Bildungstrieb". Ein solcher Bildungstrieb ist daher nothwendig in der Natur. Das dadurch gebildete Ganze ist organisch: jener Bildungstrieb daher Organisationstrieb und als solcher durch die ganze Natur verbreitet. Die Natur muß daher gesetzt werden als organisirend, und ihr Resultat (meine Natur) als organisches Naturproduct**).

So gewiß ich bin, so gewiß finde und fühle ich mich als Trieb und diesen so empfundenen Trieb als Natur, als meine Natur, als etwas durch Natur Gesetztes, als Naturproduct;

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 8. VI. S. 112—115.

**) Ebendaselbst. II Hptst. §. 8. VII. S. 115—121.

Digitized by Google

aber meine Natur könnte nicht Naturproduct sein, wenn nicht der ganzen Natur in jedem ihrer Theile der Bildungstrieb inwohnte, wenn nicht durch die ganze Natur der Trieb zur Organisation verbreitet wäre *).

Ich finde mich als organisches Naturproduct, als ein in sich geschlossenes Ganze, in welchem jeder Theil vermöge der ihm eigenthümlichen Bestimmtheit die Vereinigung mit den anderen bedarf und erstrebt, alle Theile insgesamt daher jeder aus eigenem Trieb ihre Gemeinschaft suchen und erhalten. Das organische Naturproduct kann demnach nur bestehen durch die fortgehende Wirksamkeit des ihm inwohnenden Bildungstriebes, d. h. es muß gedacht werden als sich selbst organisirend. Da nun alle Theile zusammengenommen (die Vereinigung aller dieser Theile) gleich ist dem Ganzen, so ist der auf diese Vereinigung gerichtete Bildungstrieb in seiner fortgehenden Wirksamkeit gleich dem Selbsterhaltungstriebe des Ganzen, dem Triebe zum Dasein, nicht zum bloßen Dasein, sondern zu dieser durchgängig bestimmten Existenz und zu allen für diese bestimmte Existenz nöthigen Bedingungen. Dieser Selbsterhaltungstrieb ist die Bedingung, unter der etwas als ein zur Erhaltung des Ganzen nöthiges Object begehrt wird. Nicht aus der Natur des Objects, sondern aus meiner Natur folgt die bestimmte Begierde (Begierde nach etwas); nicht das Object ist der Grund der Begierde, sondern meine Begierde ist der Grund, daß ein Naturding ihr Gegenstand z. B. Nahrungsobject (Speise und Trank) wird **).

4. Der Trieb des Ich als Sehnen.

Freiheit und Nothwendigkeit, Selbstbestimmung und Natur.

Was ich bin, darauf muß ich (nach dem Gesetze des Ich)

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 8. VII. S. 121—122.

**) Ebendaselbst. II Hptst. §. 9. Folgerungen. Nr. I. S. 122—124.

Digitized by Google

reflectiren. Ich bin Trieb; also muß der Trieb Object meiner Reflexion werden, sonst wäre er nicht mein Trieb; ich muß finden (empfinden), daß mir etwas fehlt, ich habe nicht bloß das Bedürfniß, sondern fühle es oder sehne mich wonach. Diesen so reflectirenden Trieb nennt Fichte „Sehnen" oder „Gefühl des Bedürfnisses"*). Ich bin Natur, ich bin zugleich unmittelbar Object meines Bewußtseins: meine Natur ist darum nothwendig ein unmittelbares Object meines Bewußtseins. Das Subject dieses Bewußtseins bin ich selbst, als dieses Subject bin ich frei und bestimme mit Freiheit mich selbst. Nun steht jedes Object des Bewußtseins unter der Bedingung des letzteren; diese Bedingung ist das Subject des Bewußtseins, und dieses Subject ist freie Selbstbestimmung. Was in mein Bewußtsein eintritt, ist daher nothwendig abhängig von meiner Selbstbestimmung; diese Abhängigkeit trifft daher auch den Trieb, der mir zum Bewußtsein kommt. Sobald der Trieb in mein Bewußtsein eintritt, erscheint er in dem Gebiet, wo ich wirke, und kommt damit in meine Gewalt; er ist jetzt empfundener Trieb, Sehnen, Gefühl des Bedürfnisses d. h. Trieb zur Befriedigung. Es hängt nicht von mir ab, daß ich ihn habe, es ist nicht meine Wahl, daß ich ihn empfinde, aber es hängt von mir ab, daß ich ihn befriedige. Hier ist der bedeutsame Punkt, von dem aus schon das Gebiet des Sittlichen anfängt sich zu erleuchten: die Grenze zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, der Uebergang des Vernunftwesens zur Selbständigkeit**).

5. Das Sehnen als Begierde.

Ich bin vermöge meiner Natur Trieb, dieser Naturtrieb

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 9. Nr. II. S. 124—25.

**) Ebendaselbst. II Hptst. §. 9. Nr. III. S. 125—26.

Digitized by Google

wird vermöge meiner Reflexion Sehnen nach etwas, Gefühl des Bedürfnisses; jetzt wird dieses (noch unbestimmte) Sehnen auch Object meiner Reflexion; es wird reflectirt, dadurch bestimmt, begrenzt, unterschieden, was nur geschehen kann durch die Beziehung auf ein bestimmtes Object. Das Sehnen nach einem bestimmten Object (das Gefühl, dieses oder jenes bestimmte Ding zu bedürfen) ist Begierde. Vermöge der Reflexion auf den Gegenstand wird das Sehnen zum Begehren. Was den bloßen Naturtrieb in Sehnen verwandelt, ist die erste (nothwendige) Reflexion; was das Sehnen in Begierde verwandelt, ist die zweite (freie) Reflexion: diese macht die Grenze zwischen Sehnen und Begehren. Die freie Reflexion macht die Begierde: darum ist die Begierde auch von dieser Reflexion abhängig und kann durch dieselbe sowohl gesetzt als nicht gesetzt oder aufgehoben werden. Es ist nicht nöthig, daß wir auf unser Sehnen reflectiren, es ist nicht nöthig, daß wir die Begierden in uns aufkommen lassen, es ist nicht nöthig, daß wir ihnen nachhängen; wir können sie loswerden, indem wir ihnen nicht nachhängen oder unsere Reflexion mit voller Freiheit davon ablenken*).

Was wir auf Grund unserer Naturtriebe begehren, sind Naturobjecte, die wir haben oder auf irgend eine Weise mit uns vereinigen wollen, es sei Speise und Trank, oder freie Luft, weite Aussicht, heiteres Wetter u. s. f. Die Naturobjecte sind räumlich. Was sich mit Räumlichem vereinigen will, muß selbst räumlich sein, daher müssen wir selbst mit unseren Naturtrieben im Raum, also Materie, organisirte Materie, Leib, und zwar Leib als Werkzeug des Willens d. h. beweglicher, articulirter Leib sein**).

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 9. IV. S. 126—127.

**) Ebendaselbst. II Hptst. §. 9. V. S. 127—128. Vgl. oben

Digitized by Google

6. **Der Urtrieb. Der höhere und niedere Trieb.**

Wir begehren die Naturobjecte aus keinem anderen Grunde als vermöge unseres Naturtriebes und zu keinem anderen Zwecke als zu dessen Befriedigung. Befriedigung um der Befriedigung willen ist Genuß; der bewußte Trieb war Begierde, Befriedigung der Begierde (bewußte Befriedigung) ist Lust und zwar Sinnenlust, da es der Zustand unserer Organisation oder unseres leiblichen Daseins ist, aus welchem der Trieb folgt und auf den sich die Befriedigung bezieht. In der Befriedigung des Naturtriebes ist daher das sinnliche oder organische Naturwesen sich selbst Zweck; das Naturproduct hat keinen anderen Zweck als sein eigenes Dasein, es ist durchaus Selbstzweck, weder setzt es sich selbst einen Zweck außer sich, noch kann es von uns aus einem solchen ihm äußeren Zwecke erklärt werden: „es giebt nur eine innere, keineswegs eine relative Zweckmäßigkeit in der Natur.“ Was von jedem Naturwesen gilt, das gilt auch von dem Ich, sofern es Naturwesen, leibliches, sinnliches Ich ist: die Befriedigung seiner natürlichen Triebe, der Genuß, die Lust ist ihm letzter Zweck.

Aber das Ich ist nicht bloß Naturwesen und Naturtrieb, sondern ist sich als solches Object, d. h. es ist Bewußtsein. Als Naturtrieb will es nur Genuß, und da dieser durch das Object bedingt ist, so ist es in seinem Triebe nach Befriedigung abhängig von dem Object; als Bewußtsein dagegen ist es abhängig nur von sich selbst. So ist das Ich beides: Tendenz zur reinen Thätigkeit als Selbstbewußtsein, und Trieb zur Befriedigung als Naturwesen; es ist die Einheit beider Triebe; beide sind daher

---

in Beziehung auf die Deduction unseres Leibes III Buch. Cap. VIII. Nr. II. 2—5. S. 601—607.

Digitized by Google

im Ich ursprünglich eines. Diese ursprüngliche Einheit beider Triebe nennt Fichte den „Urtrieb“. Daß dieser Urtrieb gespalten erscheint oder entgegengesetzt in jene beiden Triebe, ist eine nothwendige Folge des Bewußtseins. Der Urtrieb ist, wie das Ich selbst, Subject=Object. Das Bewußtsein trennt diese absolute Einheit in die beiden Seiten Subject und Object; so entsteht die Entzweiung, der Urtrieb erscheint innerhalb des Bewußtseins als objectiver und subjectiver Trieb, als Naturtrieb und rein geistiger Trieb (Freiheitstrieb), als Trieb zum Genuß und als Trieb zur Selbständigkeit: „lediglich auf der Wechselwirkung dieser beiden Triebe, welche eigentlich nur die Wechselwirkung eines und eben desselben Triebes mit sich selbst ist, beruhen alle Phänomene des Ich*).“

Was mithin den Urtrieb und die beiden Triebe spaltet und deren Grenze macht, ist das Bewußtsein oder die Reflexion. Vermöge der Reflexion scheidet das Subject sich nicht bloß vom Object, sondern erhebt sich zugleich über dasselbe, das Reflectirende erhebt sich über das Reflectirte und steht darum höher als dieses, indem es dasselbe zugleich umfaßt. Der Trieb des Reflectirenden und der des Reflectirten (der subjective und objective Trieb, der Freiheitstrieb und Naturtrieb) sind daher einander nicht gleich, sondern verhalten sich, wie das Höhere zum Niederen, das Umfassende zum Umfaßten. [Nennen wir den bewußten Trieb Begierde, so erhellt hier aus dem Wesen des Ich der Unterschied des höheren und niederen Begehrungsvermögens.] Vermöge des Naturtriebes begehren wir den Genuß und machen uns abhängig von dem Object; vermöge des geistigen Triebes begehren wir unsere Selbständigkeit, widerstreiten dem Genuß und machen uns unabhängig von dem Object, wir erheben uns kraft der

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 9. Anmerk. S. 130.

Reflexion über den Naturtrieb, über unsere Natur und damit über alle Natur. Und daß dieser erhebende, befreiende, auf unsere reine Selbstthätigkeit gerichtete Trieb der höhere, mächtigere, umfassendere, jener andere auf den bloßen Genuß gerichtete dagegen der niedere Trieb ist: eben dieß begründet in der menschlichen Natur das sittliche Verhalten. Beide im Ich vorhandenen Triebe wollen vereinigt sein, und da der eine auf reine Thätigkeit, der andere auf das gegebene Object (seiner Befriedigung) ausgeht, so können sie nur so vereinigt werden, daß in demselben Streben Thätigkeit und Object sich durchdringen: die Vereinigung kann daher nur in einer „objectiven Thätigkeit" bestehen. Wenn aber die sittliche Thätigkeit nothwendig eine objective sein muß, so erhellt daraus die Realität des Sittengesetzes oder seine Anwendbarkeit auf die Welt der Objecte*).

7. Der sittliche Trieb.

Jener Urtrieb, der als die ursprüngliche Einheit beider Triebe das Wesen des Ich und die Wurzel des Bewußtseins ausmacht, kann innerhalb des Bewußtseins nur als die geforderte Vereinigung des subjectiven (rein geistigen) und objectiven (natürlichen) Triebes d. h. als ein aus beiden gemischter Trieb erscheinen, der kein anderer ist, als der sittliche Trieb selbst.

Setzen wir, daß es eine solche Vereinigung jener beiden Triebe nicht gebe, so würde damit das Selbstbewußtsein oder das Ich selbst aufgehoben sein. Dann würde entweder der reine oder der natürliche Trieb allein und ausschließend wirken: die alleinige Wirksamkeit des reinen Triebes könnte kein anderes Resultat haben als die absolute Unabhängigkeit des Ich (nicht als Aufgabe, sondern als Zustand), d. h. die völlige Aufhebung des beschränkten

*) System der Sittenlehre. II Hptst. §. 8. V. S. 128—131.

Digitized by Google

Ich, also auch die des Nicht-Ich, mithin die des Ich überhaupt; die alleinige Wirksamkeit des natürlichen Triebes dagegen würde das Ich dem Objecte gänzlich unterwerfen, also die Unabhängigkeit desselben vollkommen und damit das Ich selbst aufheben. So nothwendig daher das Ich, ebenso nothwendig ist die Vereinigung jener beiden Triebe d. h. der gemischte oder sittliche Trieb*).

Was fordert der sittliche Trieb? Oder wie können die beiden ursprünglich identischen, im Bewußtsein getrennten und entgegengesetzten Triebe wirklich vereinigt werden? Nicht so, daß der reine Trieb allein handelt, er würde dann nichts anderes vermögen als den natürlichen Trieb zu verneinen und alles zu unterlassen, was dieser verlangt; sein ganzes Handeln wäre bloß eine solche fortgesetzte Unterlassung, eine solche fortdauernde gegen unsere Natur gerichtete Selbstverleugnung, deren letztes Ziel kein anderes sein könnte als unsere gänzliche Vernichtung, das Erlöschen des Ich, nicht die moralische Bestimmung, sondern die mystische Auflösung.

Das bloße Unterlassen ist kein wirkliches Handeln. Das Ich will handeln; alles wirkliche Handeln geht auf die Objecte, das Ich könnte nicht auf die Objecte oder auf die Natur handeln, wenn es nicht selbst Natur, Naturkraft, Naturtrieb wäre; es kann wirklich handeln nur durch seinen Naturtrieb und kraft desselben. Unmöglich kann es daher diesen Trieb vernichten, unmöglich vernichten wollen, ohne alles wirkliche Handeln, den Willen und damit sich selbst aufzugeben. Alles wirkliche Handeln geht daher nicht auf die Vernichtung des Naturtriebes, sondern auf die Befreiung von seiner Herrschaft, auf seine Unterordnung unter den Zweck der Freiheit, auf die Verminderung unserer Abhängigkeit von dem Naturtriebe, also auf unsere wach-

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 12. S. 147—153.

Digitized by Google

sende, sich immer mehr und mehr erweiternde Unabhängigkeit, d. h. auf unsere fortschreitende Befreiung: mithin besteht alles wirkliche Handeln in einer Reihe von Handlungen, deren nothwendiges Endziel unsere absolute Unabhängigkeit ist in der fortschreitenden Annäherung an dieses Ziel. Unmöglich, daß es jemals vollkommen erreicht wird: das erreichte Ziel wäre gleich der Aufhebung des Ich. Die absolute Unabhängigkeit ist nicht unser Zustand, sondern unsere Aufgabe. Unsere Bestimmung ist nicht frei sein, sondern frei werden. Wir können daher unsere Bestimmung nur erfüllen, wenn wir diesem nothwendig und unbedingt zu setzenden, niemals zu erreichenden Ziele nachstreben, wenn wir uns demselben mehr und mehr nähern, wenn jede unserer Handlungen in der Reihe dieser Annäherung liegt. Handle so, daß deine Handlung nie jenem Ziele widerstreitet, nie von der Richtung auf dasselbe abweicht, stets in der Reihe liegt und fortschreitet, die sich ihm nähert. Nur so handelst du wirklich; nur so ist, was du thust, eine wirkliche Handlung. Handeln ist deine Bestimmung. Die kurzgefaßte Forderung des sittlichen Triebes heißt daher: erfülle jedesmal deine Bestimmung*)!

8. Das sittliche Gefühl oder das Gewissen.

Jeder Trieb muß als solcher unmittelbar empfunden oder gefühlt werden. Worin besteht das Gefühl des sittlichen Triebes?

Was sich auf unseren Trieb, gleichviel welchen, bezieht, das fällt in das Gebiet unserer Begehrungen, daran nimmt unser Wille mittelbar oder unmittelbar Theil; diese Theilnehmung des Willens oder der Begierde an einem Object, gleichviel welchem, nennen wir Interesse; alles Interesse besteht nur in dieser Theilnahme, es gründet sich stets auf den Trieb und wird, wie

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 12. S. 149 u. 150.

dieser, gefühlt. Was wir fühlen, wenn wir uns für irgend etwas interessiren, ist das Verhältniß des Objects zu unserem Triebe. Entweder stimmt das Object mit dem überein, was der Trieb will, oder es ist damit im Widerstreit: das Verhältniß ist daher entweder harmonisch oder disharmonisch. Diese Harmonie oder Disharmonie ist es, die gefühlt wird. Und da wir im Grunde immer nur uns selbst fühlen, oder da alles Gefühl im Grunde Selbstgefühl ist, alles Interesse bedingt ist durch das Interesse für uns selbst, so ist, was wir fühlen, unsere eigene Harmonie oder Disharmonie, der Zustand der Uebereinstimmung oder des Widerstreites unserer mit uns selbst, d. h. die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zwischen dem, was wir in Wirklichkeit sind, und dem, was wir in Wahrheit sein wollen. Was wir in Wahrheit sein wollen, ist der Ausdruck unseres Ur= oder Grundtriebes, der identisch ist mit dem Ich selbst. Dieser Trieb fordert die Uebereinstimmung zwischen dem ursprünglichen und dem wirklichen (empirischen) Ich: diese Uebereinstimmung besteht in der richtigen Vereinigung des reinen und natürlichen Triebes.

Der Ausdruck des reinen Triebes ist eine Forderung, der des natürlichen ein Sehnen; jener fordert die That, dieser begehrt den Genuß, jener will die Freiheit um der Freiheit willen, dieser den Genuß um des Genusses willen; die Erfüllung des ersten Triebes gewährt daher eine andere Art der Befriedigung und darum ein anderes Gefühl der Lust als die des zweiten. Wenn wir den ersten Trieb und mit ihm den Urtrieb befriedigen, so haben wir eine Forderung oder eine Aufgabe erfüllt, wir haben gethan, was wir thun sollten; wir haben erreicht, was wir mit voller Freiheit und darum mit vollem Bewußtsein uns zum Zweck setzten: eine solche That ist nothwendig von dem Gefühle der „Billigung" begleitet. Nun ist dieser Zweck unser eigenster, innerster

Digitized by Google

Zweck, unser Urtrieb, unser ursprüngliches Wesen selbst. Wir haben mit dieser That unserem eigenen tiefsten Selbst Genüge geleistet; eine solche That ist nothwendig von dem Gefühle der „Zufriedenheit" begleitet. Hier erscheint die Lust als Billigung und Zufriedenheit, die Unlust als Mißbilligung (Verachtung) und Verdruß. Dieses Gefühl ist sittlicher Art: es ist das Gefühl unseres sittlichen Seins, das Gefühl, daß wir sind, was wir vermöge unseres ursprünglichen Wesens (Urtriebes) sein wollen, oder daß wir es nicht sind. Dieses Gefühl, welches, als Vermögen betrachtet, wir „das obere Gefühlsvermögen" nennen könnten, so gut als wir den höheren Trieb das höhere Begehrungsvermögen genannt haben, ist das Gewissen: das Gefühl der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unseres wirklichen (aus unserer Handlungsweise erfolgten) Zustandes mit unserem Urtriebe, der auf die absolute Freiheit ausgeht; das Gefühl unserer eigenen innersten Harmonie oder Disharmonie oder des Verhältnisses unseres Handelns zu unserer absoluten Freiheit. Dieser Freiheit sind wir uns in dem Gewissen unmittelbar bewußt, und da diese Freiheit das Wesen des Ich und die Bedingung alles Bewußtseins ausmacht, so ist das Gewissen unter allem gewissen das Gewisseste. „Die Benennung Gewissen", sagt Fichte, „ist trefflich gewählt; gleichsam das unmittelbare Bewußtsein dessen, ohne welches überhaupt kein Bewußtsein ist, das Bewußtsein unserer höheren Natur und absoluten Freiheit." Im Falle der Uebereinstimmung hat das Gewissen Frieden und Ruhe, im entgegengesetzten Falle ist es unruhig und macht uns Vorwürfe; es gewährt keine Lust, wie die sinnlichen Befriedigungen; man redet von einem zufriedenen, aber nie von einem lustigen Gewissen*).

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 11. S. 142—147.

9. Die Pflicht und die Formel des Sittengesetzes.

Das Gewissen zeigt mitten in dem Bewußtsein unseres Handelns und Begehrens auf die Freiheit als unseren absoluten Zweck und ist, wie dieser, unfehlbar und unverrückbar. Diese Freiheit ist nothwendig, nicht als vorhandener Zustand, sondern als Ziel; sie ist nicht Naturgesetz, sondern Sittengesetz; sie ist nicht, was wir sind, sondern was wir sein sollen, nicht etwa in der Absicht auf etwas Anderes, sondern als Endzweck. Dieses unbedingte Soll ist die Pflicht, die unser Gesetz nur sein kann, wenn wir sie als solches einsehen und daher selbst mit vollem Bewußtsein zu unserem Gesetz machen. Sie will das bewußte Ziel und das bewußte Motiv unseres Handelns sein. Die Pflicht wirkt daher nicht als Trieb, sie treibt nicht, wir müssen uns selbst durch das Bewußtsein der Pflicht treiben, wir können deßhalb pflichtmäßig handeln nie ohne Besonnenheit, nie blind, nie überzeugungslos; wir können nur aus Ueberzeugung pflichtmäßig handeln und zugleich von nichts inniger und fester überzeugt sein als von ihr.

Der Inhalt des Sittengesetzes ist damit klar und läßt sich auf verschiedene Weise aussprechen in der kürzesten Formel, welche das ganze System der Sittenlehre in sich trägt: handle wirklich; du handelst nur wirklich, wenn du dich nie von den Objecten abhängig machst, wenn jede deiner Handlungen in jener Reihe fortschreitender Annäherung liegt, deren Ziel die absolute Unabhängigkeit ist; also erfülle jedesmal deine Bestimmung, handle nie ohne Ueberzeugung, nie gegen dieselbe, dann handelst du stets aus dem Bewußtsein der Pflicht um der Pflicht willen, dann handelst du stets, wie es das Gewissen fordert. Es giebt daher keine kürzere Formel als diese: „handle nach deinem Gewissen!“

Digitized by Google

Die Realität oder Anwendbarkeit dieses Gesetzes ist einleuchtend, denn sie ist in ihm enthalten und umfaßt. Das Sittengesetz ist die Freiheit als Zweck, als Forderung. Wie könnte die Freiheit Forderung, die Befreiung Gesetz sein, wenn nicht die Unfreiheit Zustand wäre, vorhandener, gegebener Zustand? Die Unfreiheit ist das beschränkte, sinnliche, natürliche Ich, das Ich als Naturtrieb, als Naturproduct, welches nicht sein könnte ohne Natur, ohne Welt. Keine Welt, kein Sittengesetz. Kein Sittengesetz, keine Freiheit als Endzweck, keine absolute Freiheit, kein absolutes Ich, kein Bewußtsein, kein Object des Bewußtseins, keine Welt. Ohne Sittengesetz keine Möglichkeit der Welt; ohne Welt keine Geltung des Sittengesetzes: damit ist die immanente Geltung des letzteren oder seine Realität deducirt, wie die Wissenschaftslehre es fordert.

Digitized by Google

Dreizehntes Capitel.

Die Pflicht. Entwicklung des sittlichen Bewußtseins. Das Böse als Gegentheil der Pflicht.

I.

Das Sittengesetz als Endzweck.

1. Die sittliche Gewißheit als Grund aller Erkenntniß.

In der bisherigen Entwicklung der Sittenlehre, so weit sie geführt worden, ist das Princip derselben oder das Sittengesetz abgeleitet und festgestellt in seiner Form. Die weitere Aufgabe wird sein, aus dieser Form den Inhalt oder die materialen sittlichen Bestimmungen zu deduciren. Es ist dargethan, wie unter allen Umständen gehandelt werden soll; es ist darzuthun, was den Gehalt der sittlichen Handlungsweise in jedem bestimmten Fall ausmacht. Und zwar soll aus jenem Wie dieses Was folgen.

Auf die Frage: wie soll ich handeln? war die Antwort: „nach deinem Gewissen, nach deiner Ueberzeugung!" Die Ueberzeugung aber, nach der unter allen Umständen soll gehandelt werden können, muß eine richtige sein, nicht etwa von ungefähr, sondern nothwendigerweise; sie muß das Kriterium oder Bewußtsein dieser Richtigkeit dergestalt in sich tragen, daß sie den Irr-

Digitized by Google

thum wie den Zweifel ausschließt: eine Ueberzeugung, die nie irrt, ist unfehlbar; eine Ueberzeugung, an der nie gezweifelt wird, ist unwandelbar. Es giebt eine Menge sogenannter Ueberzeugungen menschlicher Art, die falsch und wandelbar sind, so sicher sie scheinen, die heute gelten und durch eine bessere Einsicht morgen umgestoßen werden. So ist das bewegliche Geschlecht der menschlichen Meinungen, zu dem daher unmöglich die Ueberzeugung gehören kann, nach welcher stets zu handeln, das Sittengesetz gebietet. Die sittliche Ueberzeugung muß unter allen Umständen feststehen, sie muß unwandelbar, absolut und darum unmittelbar gewiß sein. Unmittelbar gewiß ist nur unser eigenes Sein, das Ich selbst; unwandelbar ist nur unser ursprüngliches Sein, das reine Ich. Setzen wir, daß unser Gemüthszustand, unser empirisches Ich oder unser Bewußtsein mit unserem ursprünglichen Ich übereinstimmt, so sind wir dieser Uebereinstimmung unmittelbar gewiß und haben das Gefühl dieser Gewißheit. Von dieser Uebereinstimmung giebt es, wie von unserem ursprünglichen Sein selbst, nur eine unmittelbare, absolute Gewißheit. Und es giebt eine solche Gewißheit nur von dieser Uebereinstimmung. Nun war das unmittelbare Bewußtsein unseres ursprünglichen Seins das Gewissen, die Wurzel aller sittlichen Ueberzeugung. Daher giebt es überhaupt keine andere absolute Gewißheit als das Gewissen, keine andere absolut gewisse Ueberzeugung als die sittliche. „Dieses Gefühl täuscht nie, denn es ist nur vorhanden bei völliger Uebereinstimmung unseres empirischen Ich mit dem reinen; und das letztere ist unser einziges wahres Sein und alles mögliche Sein und alle mögliche Wahrheit. Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewißheit für mich möglich*)."

*) Ebendaselbst. III Hptst. Systematische Anwendung des Prin-

2. Die Pflicht als Grund und Endzweck der Welt.

Diese Gewißheit ist zugleich der Grund aller übrigen Gewißheit, aller wahren Erkenntniß. Alle unsere Erkenntniß ist bedingt durch das Bewußtsein der objectiven Welt, welches selbst bedingt ist durch die Einschränkung des Ich, deren letzter Grund bekanntlich kein anderer war, als das ursprüngliche Streben, der Urtrieb, der sittliche Trieb des Ich selbst. Also ist es der sittliche Trieb, das Gefühl desselben, das Gewissen oder das Pflichtbewußtsein, welches aller Erkenntniß zu Grunde liegt. „Die einzig feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntniß ist meine Pflicht. Diese ist das intelligible „„An sich““, welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt*).“ Die Pflicht ist demnach der Urgrund und Endzweck aller Objecte. Und so ergiebt sich aus der Form des Sittengesetzes, wodurch alle Moral constituirt wird: „handle nach deiner Ueberzeugung; handle pflichtmäßig, erfülle die Pflicht um der Pflicht willen!“ zugleich die Materie des Sittengesetzes: „behandle alle Dinge ihrem Endzweck gemäß!“

Die Form des Sittengesetzes entscheidet zugleich die Form (formale Bedingung) des Gegentheils. Du handelst nur dann gewissenhaft, wenn du nach der eigenen (sittlichen) Ueberzeugung, nach dem eigenen sittlichen Urtheile handelst. Selbst urtheilen gehört daher nothwendig zur Moralität. Du handelst nie gewissenhaft, wenn du nicht autonom handelst, sondern nach der Autorität eines fremden Gebotes. „Wer auf Autorität hin handelt, handelt sonach nothwendig gewissenlos.“ Sittlich handelst

---

cips der Sittlichkeit. I Abschn. Von den formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen. §. 15. IV. S. 169 flgd.

*) Ebendaselbst. III Hptst. 1 Abschn. §. 15. V. S. 172.

du nur, wenn du gewissenhaft handelst! Was dem Sittengesetze zuwiderläuft, ist sündlich. „Was nicht aus dem Glauben, aus Bestätigung an unserem eigenen Gewissen hervorgeht, ist absolut Sünde *)."

II.

Entwicklung des sittlichen Bewußtseins.

1. Der Mensch als Thier.

Obgleich die Pflicht unser ursprüngliches Wesen ausmacht, so treibt sie uns nicht mit der Gewalt eines Naturinstincts; wir handeln nur dann sittlich, wenn wir uns selbst treiben durch das Gefühl der Pflicht. Zur Moralität gehört, daß wir die Pflicht als solche wollen, nichts anderes als sie, daß wir unser Bewußtsein auf sie richten; diese Richtung macht die Reflexion, die als solche völlig in unserer Gewalt ist. Wäre die sittliche Handlung nicht durchaus That der Freiheit, so könnte auch das Gegentheil, das gewissenlose oder pflichtwidrige Handeln, nicht Unterlassung aus Freiheit, nicht Schuld, also auch nicht Sünde sein.

Es giebt einen Zustand in uns, welcher der Reflexion vorausgeht, und in dem das Ich sich selbst als etwas Vorgefundenes oder Gegebenes erscheint, als Natur oder Naturtrieb **). Setzen wir diesen Zustand, der die erste und unterste Stufe des praktischen Ich ausmacht, als herrschend, so daß wir mit dem Naturtriebe völlig eins sind: dann handeln wir ganz reflexionslos, bloß triebmäßig, nicht moralisch, sondern thierisch. Auf dieser Stufe ist der Mensch in seiner Handlungsweise ein bloßes Thier ***).

*) Ebendas. III Hptst. I Abschn. §. 15. Coroll. 3. S. 175—177.

**) Vgl. oben III Buch. Cap. XII. S. 700 flgd.

***) Syst. der Sittenl. III Hptst. I Abschn. §. 16. II. S. 178 flgd

Digitized by Google

2. Der Mensch als verständiges Thier.

(Der Eigennutz als Maxime.)

Nun aber sollen und können wir vermöge des Bewußtseins auf unseren Naturtrieb reflectiren, vermöge dieser Reflexion uns davon unterscheiden und eben dadurch von ihm freimachen. Diese unsere Freiheit ist zunächst nur formell und nimmt ihren Inhalt bloß aus dem Naturtriebe, der die Dinge begehrt: wir folgen den natürlichen Trieben nicht mehr blind, sondern verhalten uns dazu wählend; wir wählen nach einem Motiv, und da dieses Motiv nicht aus der Freiheit selbst geschöpft ist, so kann es nur unser empirisches Ich sein, welches die Wahl der Triebe und Befriedigungen bestimmt, d. h. es ist die Maxime unseres empirischen Wohls oder unserer Glückseligkeit, nach der allein wir unter diesem Reflexionsstandpunkte handeln. Was wir befriedigen, sind nur unsere natürlichen Triebe, wir wollen nichts als genießen, aber wir thun es mit Rücksicht auf unser Wohl, mit der beständigen Reflexion auf die eigene Glückseligkeit: wir handeln auf dieser Stufe, was die Sache betrifft, auch thierisch, aber als verständiges Thier. Formell sind wir frei, materiell dagegen abhängig von den Naturobjecten*).

3. Der autokratische Freiheitstrieb.

(Die Willkür als Maxime.)

In Wahrheit ist das Ich frei von den Naturobjecten und begehrt diese seine Selbständigkeit. Wenn es dieselbe mit voller Freiheit des Bewußtseins zu seiner Maxime erhebt, so giebt es sich selbst das Sittengesetz und handelt moralisch; wenn es dagegen nur dem Drange zur Selbständigkeit als einem Triebe

*) Ebendaselbst. III Hptst. I. §. 16. II. S. 179 flgd.

Digitized by Google

seiner höhern Natur reflexionslos folgt, so handelt es nicht mehr thierisch, aber auch noch nicht moralisch: wir machen in diesem Falle nicht unser reines, sondern unser empirisches Ich zum Zweck, aber in der Absicht nicht auf den Genuß der Dinge, sondern auf die Herrschaft über die Natur; wir wollen „die unbeschränkte und gesetzlose Oberherrschaft über alles außer uns". Diese Herrschaft ist unsere Maxime, unsere durch das Sittengesetz noch nicht erfüllte Freiheit ist noch gesetzlose Willkür. Es ist noch nicht der Wille, sondern erst „das Genie der Tugend", welches auf dieser Stufe den Menschen treibt, seinen Zwecken seinen Genuß zu opfern und in den Lauf der Dinge ordnend und umgestaltend, herrschend und unterdrückend einzugreifen. Der Ausdruck dieses autokratischen Freiheitstriebes ist das herrische Handeln, worin die Menschheit das geschichtslose Paradies der Triebe und des Genußlebens verläßt und in den Kampf der Geschichte eingeht. „Nur durch Voraussetzung einer solchen Sinnesart wird die ganze Menschengeschichte begreiflich *)."

Verglichen mit der blinden oder raffinirten Art, bloß seine Triebe zu befriedigen und bloß seinem Genusse zu leben, hat dieses unbeschränkte Freiheitsbewußtsein mit seinem herrischen Naturdrange etwas Erhabenes; gegenüber den Forderungen der Moralität hat es gar keinen Werth, denn was sich hier über alles erhebt und sich selbst erhaben vorkommt, ist das empirische Ich. Man darf sein Urtheil nicht verblenden lassen durch die Aufopferungen des eigenen Genusses, deren der Mensch auf dieser Stufe fähig erscheint. In dieser Aufopferung ist keine wirkliche Selbstverleugnung. Im Gegentheil, jemehr er geopfert hat, um so größer, edelmüthiger, vortrefflicher erscheint hier der Handelnde sich selbst. Er ist, was auch geschieht, fortwährend sein eigener Held und

**) Ebendaselbst. III Hptst. I. §. 16. III. S. 187 — 191.

Digitized by Google

erlebt nur Freude an sich. Geht es nach seinem Willen, so haben die Anderen nur ihre Schuldigkeit gethan und er fühlt sich bloß in seinem Recht; scheitert er mit seinen Zwecken an dem Widerstande der Welt, so ist er vor dem eigenen Bewußtsein eine der verkannten Menschengrößen, einer der erhabenen Wohlthäter, die unter dem Undanke der Welt leiden; alles, was er thut, schlägt in die eigene Werthachtung um, in ein Liebkosen mit sich selbst, und was er etwa von seinem Genuß opfert, zahlt er doppelt und dreifach seiner Eigenliebe zurück, die er mit dem Bewußtsein der sogenannten edlen Handlung nährt und vergrößert, so daß der Gott, dem er jene Opfer bringt und der sie wohlgefällig empfängt, im Grunde nur er selbst ist. Eben dieser Götzendienst, den jene sogenannten Heroen der Welt mit sich selbst treiben und treiben lassen, macht ihre Denk- und Handlungsweise moralisch vollkommen werthlos. Sie sind überzeugt und viele mit ihnen, daß sie gut gehandelt haben, und zwar aus bloßem Triebe, aus bloßer Neigung, aus angeborener Art: so entsteht das Vorurtheil von einer angeborenen Güte der menschlichen Natur; sie haben bloß aus Neigung edel und uneigennützig, daher mehr als gut gehandelt, weit besser als sie nöthig gehabt, weit über das Maß ihrer Schuldigkeit, also überaus verdienstlich; so erscheinen ihre Thaten als lauter verdienstliche Werke, als lauter „opera supererogativa“ *).

4. Das Sittengesetz als Maxime.

So lange die absolute Freiheit bloß als Trieb und aus Trieb handelt, kann ihre Handlungsweise heroisch sein, aber nie moralisch. Erst als Selbstbewußtsein wird sie sittlich. Die absolute

*) Ebendaselbst. III Hptst. I Abschn. §. 16. III. bes. S. 188. 189.

Digitized by Google

Freiheit als Selbstbewußtsein hat sich zum Object, macht sich zum Zweck, nur sich, und ist so das Sittengesetz selbst: die Freiheit um der Freiheit, die Pflicht um der Pflicht willen! Es ist unmöglich, die Pflicht instinctmäßig zu erfüllen; sie kann nur geschehen aus dem Bewußtsein der Pflicht. Setzen wir, daß uns das Bewußtsein der Pflicht wirklich erfüllt, so können wir nicht anders handeln als pflichtmäßig; setzen wir, daß dieses Bewußtsein sich verdunkelt, daß wir die Pflicht nicht deutlich oder gar nicht vor uns sehen, daß wir sie nicht als unseren Endzweck vorstellen, so ist unmöglich, daß wir sie thun, denn die Bedingung des sittlichen Handelns ist aufgehoben. So ist unter dem Bewußtsein der Pflicht das sittliche Handeln ebenso nothwendig, als es unmöglich ist, sobald jene Voraussetzung aufhört zu wirken, sobald jenes Bewußtsein sich trübt oder verdunkelt. Unsere sittliche Handlungsweise erscheint demnach an eine Bedingung geknüpft, von der es gänzlich abhängt, ob sie oder ihr Gegentheil stattfindet. Diese Nothwendigkeit bezeichnet Fichte als „intelligibeln Fatalismus"*).

Es könnte scheinen, als ob dadurch die Freiheit, dieser positive Grund aller Sittlichkeit, ausgeschlossen oder in Frage gestellt würde. In Wahrheit ist dieß keineswegs der Fall, denn die Bedingung, von der unsere sittliche und nichtsittliche Handlungsweise völlig abhängt (die daher jenen „intelligibeln Fatalismus" ausmacht) ist selbst eine That der Freiheit. Die Bedingung liegt in unserem Bewußtsein, in unserer Reflexion. Unsere Reflexion ist völlig in unserer Gewalt, sie ist durchaus abhängig von unserer Freiheit. So ist das sittliche Handeln an eine Bedingung geknüpft, welche selbst von der Freiheit und von gar nichts weiter abhängt. Das sittliche Handeln ist nothwendig und sicher,

*) Ebendaselbst. III Hptst. I Absch. §. 16. IV. S. 191—192.

Digitized by Google

wenn das Bewußtsein der Pflicht feststeht; aber dieses Bewußtsein ist nicht sicher; jetzt ist es klar und erleuchtend, im nächsten Augenblick ist es umwölkt und verdunkelt; so sind wir unserer Moralität in keinem Augenblicke sicher, „kein Mensch, ja, so viel wir einsehen, kein endliches Wesen wird im Guten bestätigt*)."

III.

Die moralischen Grundübel.

1. Die Unfreiheit als Schuld. Die Trägheit.

Ist es aber lediglich unsere Freiheit, welche die Grundbedingung und den Charakter des Sittlichen macht, indem sie unser Bewußtsein auf die Pflicht hinrichtet oder von ihr ablenkt, so ist das nichtsittliche Handeln unsere Schuld, und eben diese Schuld ist das Böse. Nicht daß wir sinnlich sind, nicht daß wir Triebe und Begierden haben, ist böse, sondern daß unser Bewußtsein von der Pflicht und dem reinen Ich weg- und auf das sinnliche Ich mit seinen Begierden hinblickt; daß der Wille diese Richtung einschlägt. Um die Pflicht zu wollen, müssen wir unsere Reflexion von unserem sinnlichen Ich und den Naturtrieben losreißen, und eben diese Losreißung geschieht durch einen Act ursprünglicher und unergründlicher Freiheit. Reißen wir sie nicht davon los, so bleiben wir in der Richtung auf unser sinnliches Wohl, so beharren wir in diesem unserem vorgefundenen, natürlichen, sinnlichen Zustande. Dieses Beharren ist die Urschuld, die Wurzel des moralischen Uebels, „das radical Böse", wie Kant es bezeichnete. Es ist leichter und bequemer, in dem gewohnten Zustande zu beharren, als mit ihm zu brechen; es ist die vis inertiae der Natur, die natürliche Trägheit, vermöge deren jedes natürliche Wesen in dem Zustande zu beharren strebt, in dem es sich vorfindet. Sobald nun eine ent-

Digitized by Google

gegengesetzte Kraft diesen gewohnten Zustand angreift, wird aus dem Streben Widerstreben, aus der bloßen Trägheit die Kraft der Trägheit, die sich wehrt gegen die Befreiung. So widerstrebt in der menschlichen Natur der träge Wille dem sittlichen Willen. Diese Willensfaulheit ist das moralische Grundübel, die Wurzel alles Bösen; das Nichtherauswollen aus dem gewohnten Zustande, aus dem Schlendrian des natürlichen Ich macht, daß wir uns lieber alles gefallen lassen, als die Axt an die Wurzel unserer Unfreiheit legen und uns innerlich aufrichten und erheben. Kraft dieser unserer Trägheit sind wir gänzlich unfrei. Innerhalb dieser Unfreiheit giebt es keine befreiende und erlösende Kraft. „Diejenigen sonach, welche ein „servum arbitrium“ behaupteten und den Menschen als einen Stock und Klotz charakterisirten, der durch eigene Kraft sich nicht aus der Stelle bewegen könnte, sondern durch eine höhere Kraft angeregt werden müßte, hatten vollkommen recht und waren consequent, wenn sie vom natürlichen Menschen redeten, wie sie denn thaten.“

2. Feigheit und Falschheit.

Ist aber die nothwendige Folge der Trägheit, daß wir uns alles Mögliche gefallen lassen, so ist hier das zweite Grundlaster der menschlichen Natur: die Feigheit, die alles feige Handeln verursacht. Wir vermögen in der Wechselwirkung mit anderen unsere Freiheit und Selbständigkeit nicht zu behaupten und verfallen daher der Gewalt des fremden Willens. So kommt die Sclaverei unter die Menschen, die physische und moralische, die Unterthänigkeit und die Nachbeterei: sie folgt aus der Feigheit, wie diese aus der Trägheit. Die Feigheit ist nicht Selbstverleugnung, sondern elende Selbstliebe, daher erträgt sie den Zustand der Un-

Digitized by Google

terdrückung, der doch auch seine Unannehmlichkeiten hat, mit innerem Widerwillen und Haß gegen den Unterdrücker, aber sie versteckt ihren Haß, weil der offene Ausdruck desselben leicht Gefahr bringen könnte, hinter der Miene der Unterwürfigkeit und sucht den Unterdrücker auf alle Weise zu täuschen, zu überlisten, zu betrügen; sie lügt und muß lügen, denn zur Wahrheit gehört Muth, den der Feige nicht hat. So erzeugt die Feigheit die Falschheit, dieses dritte Grundlaster der Menschen. „Nur der Feige ist falsch." Aus der Trägheit folgt die Feigheit, aus dieser die Falschheit. Das erste Uebel und die erste Schuld ist der Abfall des Willens von seiner ursprünglichen Bestimmung, das Nichtherauswollen aus seinen natürlichen Trieben, das Festhalten an der Maxime des Eigennutzes; hier ist der Anfang einer nothwendigen Kette des Bösen, des immer weiter um sich greifenden moralischen Verderbens, des immer tiefer sinkenden Falls der menschlichen Natur.

Indessen ist in der menschlichen Natur die Freiheit unaustilgbar. Das Vermögen und die Kraft der Freiheit ist da, die Möglichkeit der Befreiung ist vorhanden, aber das Bewußtsein derselben oder der moralische Sinn fehlt. Es ist nöthig, ihn zu wecken, zu entwickeln, zu bilden. Und hier ist es die positive Religion, welche zu dieser moralischen Entwicklung und Erziehung des Menschengeschlechts die Hand bietet und, wie Fichte schon in seiner ersten Schrift, der Offenbarungskritik, erklärt hat, dem in seine Sinnlichkeit versunkenen Menschen den Inhalt des Sittengesetzes in der ihm faßlichsten, sinnlichen Form einer positiven göttlichen Offenbarung vorhält, um ihn dadurch zu erheben und zu läutern *).

*) Ebendaselbst. III Hptst. I Abschn. §. 16. Anh. S. 198—205.

Digitized by Google

Vierzehntes Capitel.

Der Inhalt des Sittengesetzes. Eintheilung der Pflichtenlehre. Bedingte Pflichten.

I.

Der Inhalt des Sittengesetzes.

Das Sittengesetz erklärt: „handle gewissenhaft, jede deiner Handlungen liege in jener Annäherungsreihe; deren Ziel deine absolute Unabhängigkeit ist; behandle jedes Ding seinem Endzwecke gemäß!" Diese Formeln sind verschiedene Ausdrucksweisen derselben Sache: unser Endzweck und der der Dinge sind einer; diesem Endzwecke gemäß handeln, heißt mit dem eigenen innersten Wesen übereinstimmen, und das Gefühl dieser Harmonie (des empirischen und reinen Ich) ist das Gewissen.

Aus der Natur des Endzweckes sowohl unserer als der Dinge erhellt darum der ganze Inhalt des Sittengesetzes; jener Endzweck selbst aber leuchtet ein, wenn wir die Dinge oder Objecte beziehen auf unseren Trieb, nicht auf diesen oder jenen, sondern auf unseren *ganzen* Trieb, der in seiner ursprünglichen Beschränkung zusammenfällt mit unserem Wesen, mit dem Ich selbst oder mit dem Triebe nach Selbständigkeit des Ich. Diese Selbständigkeit ist unser Endzweck; die Beförderung dieser Selbständigkeit ist Endzweck der Dinge. Was daher in Rücksicht auf das

Digitized by Google

Ich wesentliche Bedingung zu dessen Wirksamkeit ist, das ist in Rücksicht auf den Endzweck ein nothwendiges Mittel, eben deßhalb ein Gegenstand unseres sittlichen Handelns und als solcher der Inhalt des Sittengesetzes *).

Die Frage nach diesem Inhalte fällt darum zusammen mit der Frage nach den Bedingungen des Ich. So viele Bedingungen das Ich fordert, so viele Mittel fordert der Endzweck, auf so viele Objecte bezieht sich das sittliche Handeln.

Im Rückblick auf die vorangegangenen ausführlichen Deductionen der Wissenschaftslehre lassen sich jene Bedingungen kurz und übersichtlich zusammenfassen. Das Ich ist Natur (Naturtrieb), Reflexionsvermögen, Vernunftwesen (freier Wille) unter anderen Vernunftwesen, mit denen es nothwendig in Wechselwirkung steht. Als Naturtrieb ist es Leib, als Reflexionsvermögen Intelligenz, als freier Wille Ich einem anderen Ich gegenüber, Person in Wechselwirkung mit anderen Personen. Leib, Intelligenz, freie Wechselwirkung sind daher, wie früher ausführlich entwickelt worden ist, zum Wesen des Ich nothwendige Bedingungen.

1. Pflichten in Betreff des Leibes.

Der Leib ist die Natur im Ich, unsere eigene Natur, vermöge deren allein wir im Stande sind, auf die Natur außer uns, die Sinnenwelt einzuwirken: er ist daher das Werkzeug aller unserer Wirksamkeit, das Instrument aller unserer Causalität, unserer Wahrnehmung, unserer Erkenntniß. Hieraus erhellt, inwiefern der Leib einen Gegenstand unseres sittlichen Handelns ausmacht und zum Inhalte des Sittengesetzes gehört. Er soll ein

*) Zweiter Abschnitt der Sittenlehre. Ueber das Materiale des Sittengesetzes u. s. f. §. 17. I—V. S. 206—212.

Digitized by Google

Werkzeug unserer Freiheit, ein taugliches Werkzeug derselben sein; wir sollen ihn zu diesem Zwecke erhalten und ausbilden. Nur zu diesem Zwecke, nur als Mittel dazu. Daher gebietet das Sittengesetz in Rücksicht des Leibes 1) denselben nie als Zweck zu behandeln, ihn nie zum Object des Genusses um des Genusses willen zu machen, vielmehr 2) ihn auszubilden zu einem tauglichen Werkzeuge für alle möglichen Zwecke der Freiheit (er ist ein untaugliches Werkzeug, wenn seine Empfindungen und Begierden ertödtet, seine Kraft abgestumpft wird), darum 3) den Leib nur so weit zu pflegen und zu genießen, als diese leibliche Pflege und Genüsse zur Bildung des Leibes als eines Werkzeuges für den sittlichen Endzweck dienen und in dieser ihrer Geltung von dem Gewissen selbst bestätigt werden. Das sind die drei materiellen, auf unser leibliches Dasein gerichteten Sittengebote; man darf, um sie nach kantischer Art durch Kategorien zu unterscheiden, das erste „negativ", das zweite „positiv", das dritte „limitativ" nennen*).

2. Pflichten in Betreff der Intelligenz.

Ohne Reflexion kein Ich. Es ist eine nothwendige Bedingung des Ich, daß es auf seine eigene Thätigkeit reflectirt und diese dadurch zum Ich macht. Vermöge der Reflexion ist das Ich Intelligenz. Das Sittengesetz ist (für das Ich) nur, indem es gewußt wird, indem die Reflexion sich mit vollem Bewußtsein darauf richtet, es ist daher nur in uns durch die Intelligenz wirksam und überhaupt möglich. Daher ist die Intelligenz in Rücksicht auf das Sittengesetz nicht bloß dessen Werkzeug, sondern auch dessen Vehikel, denn es bedingt nicht bloß die Causalität, sondern das ganze Sein des Sittengesetzes, da (für uns) das

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. I. S. 212—227.

Digitized by Google

Sein des Sittengesetzes völlig zusammenfällt mit dem Bewußtsein desselben.

Nun besteht die Ausbildung der Intelligenz in der Erkenntniß; und der Endzweck aller Erkenntniß ist die Erkenntniß der Pflicht. Diese sei daher das Endziel und der Beweggrund alles Erkennens. So erhellen aus der Beziehung der Pflicht auf die Erkenntniß die Sittengebote in Absicht auf die Intelligenz.

Die Ausbildung der Intelligenz darf, da sie nur innerhalb der Freiheit möglich ist, durch keine Schranke gehemmt, durch kein vorausgesetztes Ziel eingeschränkt, also überhaupt keinem äußeren Gesetze oder keiner Autorität untergeordnet werden, die den Inhalt unserer Erkenntniß (das zu Erkennende) vorausbestimmt. Das Sittengesetz gebietet daher 1) in seinem negativen Ausdruck: „du sollst dich in der Ausbildung deiner Intelligenz durch nichts binden lassen; du sollst sie, was ihren Inhalt betrifft („materialiter"), schlechterdings keinem Ansehen unterordnen." Daraus folgt 2) das positive Gebot: „forsche mit absoluter Freiheit; lerne, denke, forsche so viel als möglich"! Der alleinige Beweggrund alles Erkennens sei die Pflicht: das ist die einzige Einschränkung, welche das Sittengesetz macht. Es gebietet 3): „forsche aus Pflicht! Forsche um deiner Freiheit willen! Je umfassender, entwickelter, deutlicher die Erkenntniß, um so freier das Ich, um so tüchtiger ist die Intelligenz als Werkzeug und als Vehikel des Sittengesetzes*).

3. Pflichten in Betreff der Gemeinschaft.

a. Nothwendige und zufällige Individualität.

Die freie Wirksamkeit des Ich ist in ihrem Ausgangspunkte bedingt durch eine Aufforderung, deren Ursache nur ein anderes

*) Ebendaselbst, II Abschn. §. 18, II, S. 217—218.

Digitized by Google

Ich sein kann*). Ohne eine solche Aufforderung kann sich das Ich nicht als freithätig, also auch nicht vermöge seiner freien Thätigkeit als Naturtrieb finden. Daher bedarf das Ich zu seiner Selbstthätigkeit nothwendig ein zweites Ich; es findet sich als frei nur, indem es sich als frei anerkannt findet, und diese Anerkennung ist nur möglich durch ein freies Wesen außer ihm. So ist die Anerkennung der fremden Freiheit eine nothwendige Bedingung zur Setzung der eigenen, und da in der Anerkennung der fremden Freiheit zugleich die Einschränkung der eigenen enthalten ist, so liegt in der Setzung der letzteren zugleich deren Beschränkung. Vermöge dieser ursprünglichen Freiheitsschranke ist das Ich ein besonderes Vernunftwesen oder ein Individuum. Daß das Ich überhaupt Individuum ist, erklärt sich aus den Bedingungen der Freiheit und ist daher nothwendig und vernunftgemäß; aber daß es gerade dieses Individuum ist in dieser örtlichen und zeitlichen Bestimmtheit, ist zufällig und bloß empirisch.

So unterscheidet sich im Ich die nothwendige (beweisbare) und empirische (zufällige) Individualität. Es ist nothwendig, daß die verschiedenen Ich vermöge der gegenseitigen Anerkennung ihre Freiheit einschränken und darum individualisiren; es ist deßhalb nothwendig, daß die Freiheit in einer Wechselwirkung freier Handlungen besteht; daß daher alle freien Handlungen vermöge dieser Wechselwirkung durchgängig „prädeterminirt" sind. Aber es ist zufällig, daß gerade dieses Individuum in diesem Zeitpunkte diese bestimmte Handlung vollzieht**).

b. Individuum und Menschheit.

Der scheinbare in den sittlichen Bedingungen des mensch-

---

*) S. oben, III Buch. Cap. VIII. Nr. I. 3. S. 595—597.

**) Syst. der Sittenlehre. II Abschn. §. 18. III. S. 218—229.

Digitized by Google

lichen Handelns enthaltene Widerspruch zwischen Freiheit und Nothwendigkeit löst sich durch den Begriff des Endzwecks. Wenn alle Vernunftwesen denselben einen Zweck haben, so ist die Wechselwirkung ihrer freien Handlungen und die dadurch gegebene Nothwendigkeit keine Aufhebung der Freiheit. Die Selbständigkeit aller Vernunft ist der Endzweck, der von jedem gewollte: jeder einzelne ist und gilt sich nur als Organ und Mittel dieses Zwecks, nicht bloß vermöge seiner leiblichen, sondern seiner ganzen empirischen Individualität. „Der ganze sinnliche empirisch-bestimmte Mensch ist Werkzeug und Vehikel des Sittengesetzes*)."

c. Die menschliche Gemeinschaft.

Jeder handelt nach seiner sittlichen Ueberzeugung und will, so viel an ihm ist, den Vernunftzweck befördern, der nur dadurch erreicht werden kann, daß jeder einzelne ihn zu seinem Zwecke und sich zum Werkzeuge desselben macht. Daher kann es keinem gleichgültig sein, wie der andere handelt; jeder muß mit dem Vernunftzweck zugleich das sittliche Handeln des anderen zu seinem Zweck machen, er muß wollen, daß jeder andere auch nach seiner sittlichen Ueberzeugung handle, und da diese nur eine sein kann, daß alle nach einer gemeinschaftlichen Grundüberzeugung handeln. Den Vernunftzweck wollen, heißt zugleich wollen, daß die sittliche Ueberzeugung in allen dieselbe sei.

Nun widerstreiten einander die sittlichen Ueberzeugungen der einzelnen, die gemeinschaftliche Grundüberzeugung ist nicht gegeben, sondern erst hervorzubringen: sie ist eine nothwendig zu lösende sittliche Aufgabe. Und da sie nur in der freien Wechselwirkung oder Gemeinschaft der Einzelnen gelöst werden kann, so fordert das Sittengesetz von jedem, sich in diese Wechselwirkung

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. IV u. V. S. 229—231.

Digitized by Google

einzulassen, in die Gemeinschaft mit den anderen einzugehen, in der Gesellschaft zu leben, in und für sie zu handeln. Wir haben früher den Rechtsgrund kennen gelernt, der die menschliche Gemeinschaft nöthig macht; hier ist der sittliche Grund, der sie fordert*).

d. Die ethische Gemeinschaft oder Kirche.

Jeder soll, so viel er kann, dazu wirken, daß alle dieselbe sittliche Grundüberzeugung haben; die dadurch gebotene Wechselwirkung schließt natürlich jeden Zwang aus, denn die Ueberzeugung des einzelnen ist nur in dem Maße sittlich als sie frei ist. Eine erzwungene Ueberzeugung ist so gut als keine.

Die Gemeinschaft in der sittlichen Ueberzeugung, in der Bejahung des absoluten Endzwecks als der ewigen Bestimmung der Menschheit, in der Hingebung an diesen Zweck, ist die ethische Vereinigung der Menschen, die Fichte, wie Kant, als das Wesen der Kirche bezeichnet. Aufgabe und Ziel der Kirche in diesem Sinn ist die völlige und in allen Punkten durchgeführte Uebereinstimmung der sittlichen Ueberzeugung, die wirkliche Gleichheit der moralischen Gesinnung, die moralische Einheit der kirchlich Verbundenen. Ein solches Ziel läßt sich nur von solchen gemeinschaftlich fassen, die schon von einer gewissen gemeinsamen Grundlage ausgehen. Was erst als Ziel vollkommen bestimmt und entwickelt sein soll, das muß im Ausgangspunkte als etwas noch Unbestimmtes und Entwicklungsbedürftiges gesetzt sein.

Fichte nennt die Fassung einer solchen ersten, noch unbestimmten, aber schon gemeinschaftlichen Ueberzeugung sittlicher Art „Symbol“, es ist der erste, sinnliche und gemeinfaßliche Ausdruck einer sittlichen Ueberzeugung, die in ihrer weitesten

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. V. a—c. S. 231—235.

Form nur den Satz bejaht: „es ist ein Uebersinnliches.“ Ein solches Symbol braucht die Kirche, um von einem gewissen sittlichen Vereinigungspunkt ausgehen, um ihre Aufgabe überhaupt setzen zu können; sie braucht es als Hülfsmittel, unentbehrlich für den Anfang. Daher nennt es Fichte „Nothsymbol“.

In Rücksicht auf die Geltung des Symbols unterscheidet er die beiden kirchlichen Gemeinschaften, die innerhalb der christlichen Welt uns am nächsten stehen. Es hängt alles davon ab, ob das kirchliche Symbol als Anfang und Voraussetzung, oder ob es als Ziel und Gegenstand gilt; ob es der eigentliche Zweck oder nur Hülfsmittel und Vehikel der kirchlichen Lehre ist; ob es selbst gelehrt oder nur von ihm aus gelehrt wird. „Ich soll davon ausgehen als von etwas Vorausgesetztem; keineswegs, ich soll darauf hingehen, als auf etwas zu Begründendes.“ „Das Symbol ist Anknüpfungspunkt. Es wird nicht gelehrt — dieß ist der Geist des Pfaffenthums — sondern von ihm aus wird gelehrt.“ So unterscheidet Fichte Protestantismus und Katholicismus. „Der Protestant geht vom Symbole aus in's Unendliche fort; der Papist geht zu ihm hin, als zu seinem letzten Ziele*).“

e. Die Rechtsgemeinschaft oder der Staat.

Die Ausbildung meines Leibes und meiner Intelligenz ist nur durch mich möglich, sie ist mein alleiniger Zweck und daher abhängig auch nur von meiner Ueberzeugung. Dagegen ist die Ausbildung der Sinnenwelt überhaupt, die eine gemeinschaftliche Welt ist, an der außer mir auch die anderen Vernunftwesen Theil haben, keineswegs bloß von mir und meiner Ueberzeugung abhängig, sie kann nur nach einer gemeinschaftlichen Ueberzeu-

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. V. c. e. S. 236. u. S. 241 —245.

gung geschehen, die als solche erst hervorzubringen ist. Es ist Pflicht, sie hervorzubringen. Nun ist der Gegenstand dieser gemeinschaftlichen Ueberzeugung die Rechtsgemeinschaft, die sich selbst auf den Staatsvertrag gründet. Es ist daher Pflicht, eine solche Uebereinstimmung in Betreff der Rechtsgemeinschaft hervorzubringen; es ist demnach Pflicht, sich mit anderen zu einem Staate zu vereinigen. Hier erscheint das staatsbürgerliche Leben, das früher nur aus dem Gesichtspunkte des Rechts gefordert wurde, als nothwendig unter dem sittlichen Gesichtspunkte, als jedem geboten durch das Gewissen*).

So gebietet das Sittengesetz in Rücksicht auf den zu realisirenden Endzweck die thätige Theilnahme an der menschlichen Gesellschaft, an Kirche und Staat.

f. Die Gelehrtenrepublik (Universität).

Die Angelegenheiten der Kirche und des Staates sind gemeinschaftliche. Hier gilt und muß gelten die gemeinschaftliche Ueberzeugung, das vorhandene Gesetz, dem der einzelne seine Privatüberzeugung unterzuordnen hat.

Nun ist es Pflicht, eine eigene Ueberzeugung zu haben und auszubilden mit völliger Freiheit, unabhängig von jeder Autorität. Es ist möglich, daß in dieser Pflichterfüllung die eigene Ueberzeugung in Widerstreit geräth mit den in Kirche und Staat herrschenden Gesetzen. Es ist Pflicht, alles zu thun, um die eigene Ueberzeugung zur gemeinschaftlichen zu machen; es ist Pflicht, der gemeinschaftlichen Ueberzeugung die eigene unterzuordnen: hier haben wir eine Collision der Pflichten und damit zugleich die Pflicht und Aufgabe, diesen Widerstreit zu lösen.

Die Pflicht gebietet, eine eigene Ueberzeugung zu haben,

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. V. d. S. 236—241.

Digitized by Google

auszubilden und darum mitzutheilen; die Pflicht verbietet, der gemeinschaftlichen Ueberzeugung Eintrag zu thun durch die eigene. Nun ist die Mittheilung dieser zugleich eine Beeinträchtigung jener. Indem ich die eine Pflicht erfülle, verletze ich die andere. So sind beide Pflichten einander entgegengesetzt. Die Vereinigung der Gegensätze ist nur möglich durch gegenseitige Einschränkung. Das Sittengesetz gebietet daher, daß die Pflicht der Mittheilung und die der Unterordnung (der eigenen Ueberzeugung) sich gegenseitig dergestalt einschränken, daß die Erfüllung der einen die der andern nicht aufhebt; daß jede in einem gewissen eingeschränkten Sinne erfüllt wird.

Die eigene Ueberzeugung soll mitgetheilt werden, aber nicht an alle, sondern nur an die beschränkte Anzahl einiger, die zu diesem Zwecke ebenfalls eine durch das Sittengesetz gebotene Gemeinschaft bilden. Es muß deßhalb innerhalb der großen Gesellschaft eine kleinere geben, die das Recht und die Pflicht einer völlig freien, von jeder Autorität unabhängigen Untersuchung jeder Ueberzeugung, darum auch das Recht und die Pflicht der ungehemmten gegenseitigen Mittheilung der Ideen hat: eine Gesellschaft, in der nichts gilt als die Macht der Vernunftgründe und insofern kein anderes Recht als das des (geistig) Stärkeren. Die Aufgabe dieser Gesellschaft ist die Wissenschaft und deren durch nichts gehemmte oder eingeschränkte Fortbildung. Die Bildung einer solchen Gesellschaft ist selbst eine sittliche Aufgabe: die Aufgabe „des gelehrten Publicums", „der gelehrten Republik, für die es kein mögliches Symbol, keine Richtschnur, keine Zurückhaltung giebt." „Es giebt hier keinen anderen Richter als die Zeit und den Fortgang der Cultur. Die Gelehrten-Schule, die derselben Untersuchungsfreiheit bedarf, ist die Universität."

Kirche und Staat brauchen Erzieher und Leiter, die ihre

Pflicht nicht erfüllen könnten, wenn sie nicht der Volksbildung voraus wären, und das können sie nicht sein ohne wissenschaftliche Bildung. Die wissenschaftliche Bildung macht den Gelehrten. Daher muß es Gelehrte geben, welche zugleich Beamte sind. Wenn nun in solchen Personen die wissenschaftliche Ueberzeugung in Widerstreit geräth mit der gesetzlich geltenden, so kann die Collision sich nur so lösen, wie sie gelöst ist: sie dürfen als Gelehrte, was sie als Beamte nicht dürfen. „Es ist eine Bedrückung des Gewissens," sagt Fichte, „dem Prediger zu verbieten, seine abweichenden Ansichten in gelehrten Schriften vorzutragen; aber es ist ganz in der Ordnung, ihm zu verbieten, sie auf die Kanzel zu bringen, und es ist von ihm selbst, wenn er nur gehörig aufgeklärt ist, gewissenlos, dieß zu thun." „Und so löst denn die Idee eines gelehrten Publicums ganz allein den Widerstreit, der zwischen einer festen Kirche und einem Staate und zwischen der absoluten Gewissensfreiheit im Einzelnen stattfindet; und die Realisation dieser Idee ist sonach durch das Sittengesetz geboten*)."

II.

Eintheilung der Pflichten.

1. Mittelbare (bedingte) und unmittelbare (unbedingte).

Object des Sittengesetzes ist die Vernunft überhaupt, die Herrschaft oder das Reich der Vernunft in der Sinnenwelt; Mittel und Werkzeug dieses Zweckes ist das Ich, nämlich das empirische Ich oder die Person. Da nun die Verwirklichung des Zweckes abhängt von der richtigen Verfassung des Mittels, so wird die Pflicht sich auf beides beziehen und in Absicht auf den Zweck auch das Mittel

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. V. f. S. 245—252.

Digitized by Google

bedenken müssen. Aber die Beziehung ist verschiedener Art. Das nächste, unmittelbare Object der Pflicht ist der sittliche Endzweck; das dadurch vermittelte und in den Gesichtskreis der Pflicht gleichsam in zweite Linie gerückte Object ist die Person, für jeden die eigene.

So unterscheidet sich der Pflichtbegriff in zwei Arten: „Pflichten gegen das Ganze" und „Pflichten (nicht eigentlich gegen, sondern) auf uns selbst oder um unserer selbst willen". Weil die Person das Mittel aller vernünftigen Wirksamkeit und die Bedingung zur Verwirklichung der Vernunftherrschaft ist, darum mögen die Pflichten der zweiten Art „mittelbare oder bedingte" und im Unterschiede davon die der ersten „unmittelbare oder unbedingte" heißen.

2. Besondere und allgemeine.

Die Pflicht fordert, daß jeder nach seinem Vermögen die Herrschaft oder Selbständigkeit der Vernunft befördert. Dieß wäre nicht möglich, wenn jeder nur thut, was ihm einfällt, und die Handlungen der einzelnen sich gegenseitig verhindern und aufheben. Die Art, wie zur Verwirklichung des Endzwecks gehandelt wird, darf nicht zweckwidrig sein. Die Vernunftherrschaft kann nur befördert werden, wenn die Beförderung planmäßig geschieht. Dazu ist eine Theilung der sittlichen Arbeit nöthig, eine Vereinigung zum Zwecke einer solchen Theilung, die nur stattfinden kann durch eine Einsetzung verschiedener Stände. Ist es nun Pflicht, die Planmäßigkeit der sittlichen Arbeit zu befördern, so ist es auch Pflicht, auf die Theilung der Arbeit, auf die Einsetzung verschiedener Arbeitsstände hinzuwirken und selbst für die eigene Person einen bestimmten Platz in der sittlichen Welt zu ergreifen. Innerhalb dieser Ordnung und Eintheilung der

sittlichen Thätigkeit giebt es „übertragbare und unübertragbare Geschäfte". Die darauf bezüglichen Pflichten unterscheiden sich demnach ebenfalls in zwei Classen: die der ersten Art nennt Fichte „besondere", die der zweiten „allgemeine Pflichten".

Da nun die beiden Eintheilungen in einander greifen und die zwei Arten der ersten Eintheilung jede die beiden Arten der zweiten unter sich fassen kann, so ergiebt sich folgende Gesammteintheilung*):

Pflichten			
bedingte (mittelbare)		unbedingte (unmittelbare)	
allgemeine	besondere	allgemeine	besondere.

III.

Die bedingten Pflichten.

1. Allgemeine Pflichten. (Selbsterhaltung.)

Jeder soll ein Werkzeug des Sittengesetzes in der Sinnenwelt sein; er soll es sein nach seinem Vermögen. Die Auflösung dieser Bestimmung giebt den Begriff solcher Pflichten, die 1) nicht unmittelbar auf das Sittengesetz, sondern auf dessen Bedingung sich beziehen, daher bedingte Pflichten sind, 2) nicht von einer Person auf die andere übertragen werden können, also allgemeiner Natur sind, d. h. „allgemeine bedingte Pflichten".

Um überhaupt in der Sinnenwelt wirken zu können, dazu ist eine fortdauernde Wechselwirkung zwischen der Person und der Welt, also auch die Fortdauer der Person oder die Erhaltung

*) Ebendaselbst. III Abschn. Die Sittenlehre im eigentlichen Verstande. Die eigentl. Pflichtenlehre. §. 19. I—III. S. 254—259.

Digitized by Google

des Individuums nöthig. Hieraus ergiebt sich die Selbsterhaltung als sittliche Pflicht. Ein anderes ist die Selbsterhaltung als Urrecht, ein anderes als Pflicht. Im Sinne des Rechts muß ich meine Fortdauer wollen, um den Erfolg und die Früchte meiner Thätigkeit ernten zu können, ich will sie um des Genusses willen, zu dem mich meine Thätigkeit berechtigt*); im Sinne der Pflicht will ich meine Fortdauer ohne alle Rücksicht auf Erfolg und Genuß, ich will sie nicht um meinet- sondern um des Sittengesetzes willen, nicht um genießen, sondern um forthandeln zu können. Die Fortdauer des sittlichen Wirkens ist gebunden an die Erhaltung und regelmäßige Fortentwickelung des persönlichen Daseins in Rücksicht sowohl des Leibes als der Intelligenz.

Was die Erhaltung und Entwickelung des persönlichen Daseins gefährdet, sei es durch innere Störung seiner Bedingungen, sei es durch äußere Gewalt, soll unterlassen werden; was beiden dient, soll geschehen, nicht um des Nutzens, sondern um der Pflicht willen. Daraus ergiebt sich von selbst die Unsittlichkeit aller ausschweifenden Lebensart, die durch übertriebenes Fasten oder durch Völlerei und Unkeuschheit den Körper untergräbt und den Geist schwächt, und ebenso die Unsittlichkeit solcher Lebensweisen, die durch Nichtsthun, regellose Beschäftigung, Ueberanstrengung, einseitige Bildung u. s. f. der normalen Entwicklung und Ausbildung des Geistes unmittelbar zuwiderlaufen und sie gefährden**).

2. Die Frage des Selbstmordes.

Aus der Pflicht der Selbsterhaltung folgt unmittelbar, daß

*) Vgl. oben Cap. IX dieses Buchs. Nr. I. 1. S. 618—619.

**) Syst. der Sittenlehre. III Absch. §. 20. S. 259—262.

Digitized by Google

die gewaltsame und geflissentliche Selbstzerstörung des leiblichen Daseins dem Sittengesetze widerstreitet. Von jeher ist über die Frage des Selbstmordes in der Sittenlehre gestritten worden: ob er erlaubt, unter Umständen erlaubt, in gewissen Fällen sogar geboten sein könne? Nach Fichte verhält sich das Sittengesetz nie erlaubend; entweder es gebietet oder verbietet, entweder ich soll oder ich soll nicht. Zwischen Gebot und Verbot giebt es keinen weiteren Spielraum, auf dem unter anderem auch der Selbstmord Platz finden könnte. Die Frage ist daher nur: ob unter Umständen die Selbstentleibung Pflicht sei?

Sie könnte, wie die Selbsterhaltung, nur mittelbare Pflicht sein als Bedingung zur Erfüllung des Sittengesetzes. Da nun mit dem Leben auch das Handeln aufhört, so kann die Selbstvernichtung niemals Gegenstand einer mittelbaren oder bedingten Pflicht sein. Die Pflicht der Selbstentleibung müßte daher (wenn überhaupt möglich) unmittelbar und unbedingt sein; und da sie das letztere nie sein kann, so ist sie in jedem Sinne unmöglich; so ist der Selbstmord unter allen Umständen schlechthin pflichtwidrig. Leben ist eine nothwendige Bedingung zum Handeln. Ich will nicht mehr leben, heißt so viel als: ich will nicht mehr handeln, ich will mich der Herrschaft des Sittengesetzes entziehen, ich will nicht mehr länger meine Pflicht thun.

Man wende dagegen nicht etwa ein, daß ja die Vernichtung dieses Lebens das Leben nicht aufhebt, sondern nur den Lebenszustand verändert und nur das Handeln in dieser Sinnenwelt unmöglich macht. Das sittliche Handeln ist nur möglich nach einer erkannten und im Bewußtsein mit aller Deutlichkeit gegenwärtigen Pflicht. Nun ist alles jenseitige Leben und Handeln kein Gegenstand einer erkennbaren Pflicht und darum kein sittlich begründeter Einwand gegen die Immoralität des Selbstmordes.

Digitized by Google

Es giebt auch keinen Beweggrund, der die Selbstentleibung sittlich rechtfertigen könnte. Dem einen fällt das Handeln, dem andern das Dulden, beiden das Kämpfen zu schwer, und so werfen sie mit dem Leben auch die Last von sich ab, die das Sittengesetz zu tragen gebietet. So ist der Selbstmord nie eine Erfüllung der Pflicht, sondern stets eine Entledigung von derselben. Er ist unter allen Umständen unsittlich. Dagegen ist die Frage, ob er eine That der Feigheit oder des Muthes ist, völlig untergeordneter Art. Hier ist die Antwort relativ je nach dem Maßstabe der Vergleichung: dem Tugendhaften gegenüber ist jeder Selbstmörder feig; dem Nichtswürdigen gegenüber, der nichts höheres kennt als das armselige Gefühl der Existenz, ist er ein Held *).

3. Besondere Pflichten.

Jeder Einzelne soll für den Vernunftzweck nicht bloß handeln, sondern planmäßig handeln d. h. denselben in bestimmter Weise nach seinem Vermögen befördern, soviel er kann. Er soll deßhalb in der sittlichen Welt seinen Stand wählen, nach seiner besten, durch methodische Erziehung entwickelten und gereiften Ueberzeugung. Kein anderer soll für ihn wählen, er soll es selbst thun, nicht nach Neigung, nicht nach Umständen, sondern nach seiner wirklichen, auf den Zweck des Ganzen gerichteten, auf ächte Selbstkenntniß gegründeten Einsicht **).

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 20. I. S. 263 — 268.

**) Ebendaselbst. III Abschn. §. 21. I—IV. S. 271 — 278.

Fünfzehntes Capitel.

Die unbedingten oder absoluten Pflichten.

I.

Allgemeine Pflichten.

1. Menschenpflicht gegen andere.

Unbedingt oder unmittelbar sind die Pflichten, die sich direct auf das Ganze oder den Endzweck beziehen; diese Pflichten sind allgemein, sofern ihr Werkzeug die menschliche Natur als solche, nicht ein besonderer Stand oder Beruf derselben ist: es sind die allgemeinen Menschenpflichten, die jeder ohne Unterschied hat gegenüber dem Ganzen. Das Ganze (Endzweck) ist die Vernunft; sie soll in der Sinnenwelt herrschen, nur sie; diese Herrschaft kann nur erfüllt werden in und durch die sinnlichen Vernunftwesen (Personen), in und durch deren Gemeine. Es handelt sich mithin um die allgemein menschlichen Pflichten jeder einzelnen Person gegen alle anderen, um die Pflichten des Menschen gegen seine Mitmenschen.

Unter dem sittlichen Gesichtspunkte erscheint jede Person als Werkzeug des Sittengesetzes, als moralisches Wesen. Daher befiehlt jedem das Sittengesetz: „behandele den anderen seiner moralischen Bestimmung gemäß." In dieser Formel sind alle

Digitized by Google

Pflichten enthalten, die der Mensch dem Menschen gegenüber erfüllen soll*).

2. Die Freiheit der anderen.

Die erste Bedingung zur Moralität ist die Freiheit. Soll ich den anderen als moralisches Wesen behandeln, so muß er mir vor allem als ein freies Wesen gelten. Ich soll die Freiheit des anderen, das Vermögen seiner Selbstbestimmung, anerkennen, nicht bloß um seines Rechtes, sondern um meiner Pflicht willen: diese Anerkennung und die darauf gegründete Handlungsweise soll ein Ausdruck sittlicher Gesinnung sein. Hier nimmt das Sittengesetz die Rechtspflicht in sich auf, indem sie den Inhalt derselben vertieft und erweitert. Es ist nicht genug, daß ich die Freiheit des anderen nicht verletze, ich soll sie als eine Bedingung zur Moralität zugleich erhalten und befördern. Was ich aus Rechtsgründen thue, geschieht um meinetwillen, ich hüte mich Schaden zu thun, um nicht Schaden zu leiden; was ich aus Pflicht thue, das geschieht um des Endzwecks (Gottes) willen, nicht aus Interesse, sondern aus rein sittlicher Gesinnung. Hier gilt jeder als Werkzeug des Sittengesetzes, ohne Unterschied der Person; jeder andere ist ein solches Werkzeug so gut als ich selbst, nicht mehr und nicht weniger; der Maßstab der subjectiven Einzelinteressen hat daher in der Bestimmung unserer Pflicht gegen die Mitmenschen gar keine Geltung, und ebensowenig der Satz, daß jeder sich selbst der Nächste ist.

3. Das leibliche Dasein der anderen.

Wie das persönliche Dasein das leibliche in sich schließt, so fordert die persönliche (formale) Freiheit, daß jeder Herr seines

*) Syst. der Sittenlehre. III Abschn. §. 22. S. 275 — 76.

Digitized by Google

Lebens sei, daß keiner durch physischen Zwang auf den andern einwirke; daher verbietet die Pflicht jede dem anderen zugefügte Gewaltthat (deren höchster Grad die vorsätzliche Tödtung ist), vielmehr gebietet sie, daß jeder das körperliche Wohl des anderen nach Kräften befördere, daß ihm die eigene Selbsterhaltung nicht wichtiger sei als die des anderen *).

4. Die Erkenntniß der anderen.

Die Pflicht der Wahrhaftigkeit.

Das freie Handeln ist zugleich ein durch Urtheil und Einsicht bestimmtes. Daher gebietet die Pflicht, alles zu unterlassen, was die richtige Einsicht des anderen hindert oder verfälscht, alles zu thun, was sie befördert: sie verbietet daher jede Art der Zweideutigkeit, der Lüge, des Betruges, womit wir den anderen zum Irrthum verleiten und dadurch der Bedingung berauben, unter der allein ein freies, durch richtige Begriffe bestimmtes Handeln stattfinden kann: sie fordert die vollkommenste Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit als Menschenpflicht gegen jeden.

Das Sittengesetz verbietet die Lüge in jedem Sinn, also auch die Nothlüge. Da es keine sittlichen Erlaubnisse, sondern nur Gebote und Verbote giebt, so kann nur gefragt werden, ob in gewissen Fällen die Nothlüge (nicht etwa sittlich erlaubt, sondern) geboten sein könne? Als Gebot würde sie die Geltung einer Maxime haben. Hier zeigt sich die Widersinnigkeit der Sache. Der Zweck der Lüge ist, geglaubt zu werden; sobald sie sich aber als Maxime giebt und als Lüge öffentlich bezeichnet, ist die natürliche Folge, daß sie von keinem geglaubt wird.

Jede Lüge ist der Versuch, gewisse persönliche Zwecke bei dem anderen mit List durchzusetzen: sie ist daher immer egoistisch

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 23. I. S. 276 — 282.

Digitized by Google

und schon darum nie moralisch. Die List der Lüge besteht darin, scheinbar den Absichten des anderen sich unterzuordnen, um sie desto besser für den eigenen Vortheil zu brauchen: eine solche Unterordnung ist feig, jeder Lüge fehlt der Muth der Wahrheit, darum ist sie stets feig, und die Empfindung dieser Feigheit erzeugt die Schaam, welche die Lüge unwillkürlich begleitet*).

5. Das Eigenthum anderer.

Das freie Handeln der Person darf bei keinem anderen das Gebiet freier Handlungen stören wollen; das ist nur möglich, wenn jeder einzelne ein solches deutlich bezeichnete Machtgebiet hat, in dem sein Wille Herr ist, wenn jedem einzelnen eine gewisse Sphäre von Objecten zugehört als ausschließendes Eigenthum. Daher muß es als eine Bedingung des freien Handelns gelten, daß alle Eigenthümer sind. Jeder Mensch soll Eigenthum haben; jedes Object soll Eigenthum irgend eines Menschen sein: gerade dadurch, sagt Fichte, wird die Herrschaft der Vernunft über die Sinnenwelt recht begründet.

Wir haben früher das Eigenthum als Recht und zwar als Urrecht dargethan. Jetzt handelt es sich um die moralische Anerkennung desselben. Diese Anerkennung ist Pflicht. Es giebt ohne Eigenthum keine freie und ausschließende Sphäre des Einzelwillens, kein freies Handeln in der Sinnenwelt. Es ist daher Pflicht, Eigenthum einzuführen, zu erwerben, fremdes Eigenthum nie zu verletzen, vielmehr das fremde so gut als das eigene stets zu vertheidigen, und alles zu thun, damit die Nichteigenthümer Eigenthümer werden. Alle Arten der Eigenthumsbeschädigung, wie Raub, Diebstahl, Betrug, Bevortheilung u. s. f., sind nicht bloß rechtswidrig, sondern unsittlich.

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 23. II. S. 289 — 291.

Digitized by Google

Daß wir aus sittlichen Gründen dafür Sorge tragen, daß jeder Eigenthum haben und erwerben könne, ist die eigentliche Pflicht der Wohlthätigkeit. Diese Sorge ist in erster Linie die Sache des Staats und des öffentlichen Rechts, erst in zweiter die des privaten Wohlthuns. Dieses hat den Zweck, dem anderen Eigenthum zu verschaffen, nicht bloß ihm augenblicklich das Leben zu fristen; daher die Wohlthätigkeit wohl zu unterscheiden ist vom Almosengeben. Almosen machen den Bettler nicht zum Eigenthümer, sondern lassen ihn bleiben, was er ist, und sind daher nicht die Erfüllung einer sittlichen Pflicht, sondern ein unglücklicher Nothbehelf, um den anderen nicht umkommen zu lassen. In einer rechtlichen und sittlichen Ordnung der Dinge soll es keine Bettler geben, also auch keine Almosen *).

6. Die Gefährdung der Freiheit.

a. Casuistische Fragen.

Es ist möglich, daß die Personen und verschiedenen Freiheitssphären in Widerstreit gerathen, daß die Freiheit des einzelnen durch diesen Widerstreit oder auch durch Naturgewalt in Gefahr geräth. Es ist Sache des Staats, die Gefahren, wo er es kann, zu verhindern, den Widerstreit durch die Macht der Gesetze auszugleichen und die Freiheit wiederherzustellen. Da aber der Staat nicht immer helfen, nicht überall gleich bei der Hand sein kann, so gebietet das Sittengesetz jedem, der Gefahr, woher sie auch komme, mit allen seinen Kräften entgegenzuwirken. Sie bedroht das äußere Dasein der Freiheit: Leib, Leben, Eigenthum. Es handelt sich daher um die sittliche Verpflichtung, diese zu schützen, wo und wie sie gefährdet sind. Und zwar soll nach dem Sittengesetze jedem der andere so viel gelten als er sich selbst.

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 23. III. S. 291 — 300.

Digitized by Google

Hieraus ergiebt sich eine Reihe casuistischer Fragen, die alle unter den Grundsatz fallen: du sollst helfen, aber keinen dem anderen vorziehen, auch nicht dich selbst! Wenn ich mit einem anderen in derselben Gefahr bin und nur einer gerettet werden kann, wen soll ich retten? Das Sittengesetz sagt: in diesem Falle keinen, sondern ruhig den Erfolg abwarten. Wenn mehrere andere zu retten sind? Wenn ich der Angegriffene bin, wie weit geht die sittliche Pflicht der Nothwehr? Bis zur Entwaffnung des Gegners, nicht weiter. Was soll geschehen, wenn mein Eigenthum und das des anderen zugleich in Gefahr ist? Das Eigene zuerst retten, nicht weil jeder sich selbst der Nächste ist, sondern weil die eigene Sache die nächst gegenwärtige ist, bei welcher daher die Gefahr am ehesten bemerkt wird; nicht um des Vortheils willen, denn ich werde mit meinem geretteten Eigenthume dem andern helfen, dem ich nicht helfen konnte, das seinige zu retten. Was soll geschehen, wenn Leben und Eigenthum bei uns oder bei anderen oder bei beiden zugleich gefährdet sind? Leben ist die Bedingung des Eigenthums. Darum ist unter allen Umständen das Leben das nächste Object der Rettung u. s. f. Die Lösung solcher casuistischen Fragen ist von jeher der praktisch unfruchtbarste Theil der Sittenlehre gewesen *).

b. Feindesliebe.

In dem Widerstreite der Personen ist auch die Feindschaft enthalten. Die christliche Sittenlehre sagt: „liebe deine Feinde!“ Unter dieser Liebe kann nicht die gemüthliche („pathognomische“) Neigung, auch nicht bloß die äußere Handlungsweise (behandle sie, als ob du sie liebst), sondern nur die sittliche Gesinnung verstanden sein. Die sittliche Gesinnung schließt überhaupt die Empfindung persönlicher Feindseligkeit aus. Unter dem sittlichen

*) Ebendaselbst. III. Abschn. §. 24. A — C. S. 300 — 310.

Digitized by Google

Gesichtspunkt anerkennt jeder den anderen als Werkzeug des Sittengesetzes; unter diesem Gesichtspunkte giebt es überhaupt keine Feindschaft. „Der sittliche Mensch hat gar keinen persönlichen Feind und erkennt keinen an.“ Das Sittengesetz sagt nicht: „liebe deine Feinde,“ sondern es sagt: „du sollst keinen Feind haben, d. h. du sollst keinen als Feind ansehen.“ „Wer eine Beleidigung höher empfindet darum, weil sie gerade ihm widerfahren ist, der sei sicher, daß er ein Egoist und noch weit entfernt ist von wahrer moralischer Gesinnung*).“

c. Ehre und guter Ruf.

In allen Fällen soll unser Wille übereinstimmen mit dem Sittengesetz, wir sollen nichts wollen als das Rechte und Gute. Daß uns diese Gesinnung von anderen zugetraut wird, darin allein besteht unsere „Ehre und guter Ruf“. Diese Anerkennung allein sollte so heißen. Alle anderen Urtheile und Meinungen können uns gleichgültig sein, nur nicht die Ehre und der gute Ruf, der sich auf unsere moralische Gesinnung bezieht, denn dieses Vertrauen, diese gegenseitige moralische Anerkennung ist die Bedingung der moralischen Wechselwirkung, die das Sittengesetz fordert**).

7. Die Beförderung der Moralität.

Das gute Beispiel.

Die Erfüllung des Sittengesetzes ist unser Endzweck; sie ist nur möglich durch die moralische Gesinnung der Menschen, nicht bloß durch die unsrige, auch durch die der anderen; also ist diese Gesinnung unser Zweck und ihre Beförderung unsere unbedingte und allgemeine Pflicht (eine solche, die wir als Menschen gegen

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 24. C. δ. S. 310—312.

**) Ebendaselbst. III Abschn. §. 24. D. S. 312 flgd.

Digitized by Google

die Mitmenschen haben). Aber wie kann Moralität überhaupt verbreitet und mitgetheilt werden?

Offenbar durch keinerlei Zwang; man kann die Menschen nicht zur Moralität nöthigen; man kann die Moralität durch keine anderen als moralische Beweggründe erzeugen. Die bloß äußere Pflichterfüllung ist noch keineswegs sittliche That. Es kann sein, daß man durch gewisse Kunstgriffe den menschlichen Egoismus dazu bringt, pflichtmäßig (scheinbar sittlich) zu handeln, indem man durch Hoffnung auf Lohn oder durch Furcht vor Strafe das rohe Interesse für das eigene sinnliche Wohl an die Pflichterfüllung bindet. Dann wird die letztere herabgewürdigt zu einem Mittel der menschlichen Selbstsucht, nicht besser und schlechter als jedes andere; sittlichen Werth hat sie gar keinen. Die Gesinnung bleibt, wie sie ist; das äußere Handeln wird veredelt. Auf diese Weise veredelt man auch Thiere. Das ist keine Bildung, sondern Abrichtung, nicht Cultur, sondern Dressur, deren Erfolg wohl eine gewisse Art zu handeln, niemals Moralität sein kann. Auch die theoretische Bildung kommt im Grunde nicht weiter, man kann durch erweiterte Einsichten den Menschen klüger, aber nicht besser machen.

Die Wurzel aller Besserung in moralischem Sinn ist allein die Gesinnung. Gesinnungen lassen sich nicht machen und einpflanzen oder einflößen, sie müssen in ihrer ursprünglichen Bedingung vorhanden sein, und nur das Bewußtsein darüber läßt sich erwecken und befestigen. Von der Selbstliebe aus ist keinerlei moralische Bildung möglich. Nun giebt es ein Gefühl, welches die Selbstliebe niederschlägt, vor dem die Selbstliebe, wie schon Kant gezeigt hat, sich freiwillig zurückzieht: das ist die Achtung. Dieser „Affect der Achtung“ kommt nicht von außen in die menschliche Natur, er liegt in ihr als „etwas Unaustilgbares“, er ist

Digitized by Google

in ihr „das Princip des Guten, ohne welches alle Beförderung der Moralität unmöglich sein würde". Da nun jedes Gefühl unmittelbar auf uns selbst zurückgeht, so ist der Affect der Achtung nothwendig Trieb zur Selbstachtung; dieser Trieb, nothwendig und ursprünglich wie er der menschlichen Natur inwohnt, macht das Gegentheil, den Zustand der Selbstverachtung, unhaltbar und zur unerträglichen Pein. Es ist unmöglich, in diesem Zustande zu beharren; es ist unmöglich, ihm anders zu entgehen, als durch sittliche Umwandlung, durch moralische Besserung. Die Gewissensbetäubung, die dem Zustande der Selbstverachtung zu entfliehen sucht, hilft nicht und vergrößert die Pein. Und der theoretische Versuch, aus dem Egoismus ein System zu machen, ihn als das alleinige und nothwendige Motiv alles menschlichen Handelns zu rechtfertigen und alle höhern Triebfedern für Illusionen und Chimären zu erklären, widerspricht sich selbst und macht sich dadurch zu nichte. Vielmehr beweist er das Gegentheil. Denn der Versuch, den Egoismus als menschliches Naturgesetz zu begründen, wie z. B. Helvetius wollte, ist zugleich die Absicht, ihm den Schein der Schlechtigkeit zu nehmen und den Egoisten zur Selbstachtung zu berechtigen. Warum heucheln die Egoisten? Warum versteckt der Heuchler seine selbstsüchtige Absicht hinter den Schein der Uneigennützigkeit? Weil er anderen achtungswerth erscheinen möchte, also den Affect der Achtung in anderen voraussetzt und anerkennt.

Der Trieb zur Selbstachtung ist der Hebel der Moralität: hier ist in der menschlichen Natur der Punkt, wo die moralische Einwirkung auf andere einsetzen und ihre Pflicht erfüllen kann. Die Selbstliebe ist stets eigennützig, die Achtung ist das Gegentheil: diese „uneigennützige Achtung a priori" nennt Fichte das gute Princip. Achten kann man nur aus uneigennütziger Gesinnung,

Digitized by Google

nur diese kann geachtet werden. Mit dieser Empfindungsweise hebt und entwickelt sich die sittliche Denkweise; die Entwicklung der Achtung ist daher die erste Stufe der moralischen Bildung. Um den Affect der Achtung zu nähren und dadurch die Moralität zu fördern, giebt es kein besseres Mittel als achtungswerthe Objecte, und diese sind am wirksamsten, wenn sie am lebendigsten sind und mit der Person des moralischen Bildners selbst zusammenfallen. Die beste Weise daher, die Moralität in anderen zu befördern, ist das eigene gute Beispiel.

Ich soll anderen ein gutes Beispiel geben: das ist eine Pflicht des Menschen gegen den Menschen. Aber unter dieser Pflicht ist nicht etwa gemeint, daß ich dieses oder jenes thun soll um des Beispiels willen. Dann wäre das Beispiel Zweck und die Handlung Mittel, dann würde die letztere nicht um ihrer selbst willen geschehen und also den sittlichen Charakter einbüßen. Daher geht die Pflicht des Beispiels nicht auf diese oder jene Handlungen als besondere exemplarische Werke, also überhaupt nicht auf die Materie der Handlung, sondern nur auf deren Form.

Alles sittliche Handeln soll zugleich exemplarisch sein, es soll durch sein Beispiel Achtung für die Tugend erwecken und dadurch Moralität befördern. Das ist nur möglich, wenn die sittliche Handlungsweise in Gesinnung und That so geschieht, daß sie auf andere, womöglich alle, erhebend einwirken kann und deßhalb den Charakter der „höchsten Publicität" nicht bloß hat, sondern sich zur Pflicht macht.

Die Pflicht der Publicität meint nicht etwa, daß wir das sittlich Gute zur Schau tragen sollen, um von den Leuten gesehen zu werden, — dadurch würde die Handlung sittlich ganz entwerthet, — sie meint nicht die künstlich gesuchte Oeffentlichkeit, sondern die einfache und unbedingte Offenheit des sitt-

Digitized by Google

lichen Denkens und Handelns, die aus der Natur der moralischen Gesinnung so nothwendig folgt, als aus der religiösen Gesinnung das (offene) Bekennen des Glaubens. Was wir die Pflicht des guten Beispiels und die dadurch geforderte Offenheit des sittlichen Charakters (Publicität) genannt haben, ist nur die Form, in welcher die Moralität sich verbreitet*). Es ist die Publicität, die sich Nathan wünscht, wenn er zum Sultan sagt: „möcht' auch doch die ganze Welt uns hören!"

II.

Besondere Pflichten. (Stand und Beruf.)

1. Der natürliche Stand.

Wir handeln von den Pflichten, deren Gegenstand das Ganze, der Endzweck (Herrschaft der Vernunft), die Menschheit selbst ist; wir haben von diesen Pflichten die Classe der allgemein menschlichen entwickelt, deren Träger der Mensch als Vernunftwesen ist, die darum jedem Menschen auf gleiche Weise zukommen. Es giebt eine zweite Classe „besonderer" Pflichten, die nicht in der menschlichen Natur als solcher gegründet sind, sondern in der eigenthümlichen Art ihrer Existenz und Wirksamkeit: Pflichten, die nicht alle auf gleiche Weise haben, sondern in welche die Menschenclassen sich theilen, nach ihren natürlichen und künstlichen Unterschieden. Die Unterschiede, welche innerhalb der Menschheit die Natur macht, nennt Fichte „Stand", die anderen, die von der freien Wahl und Willensbestimmung der einzelnen abhängen, nennt er „Beruf". Es handelt sich daher jetzt um die der Menschheit schuldigen Standes- und Berufspflichten.

---

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 25. I—V. S. 313—325.

Digitized by Google

Der einzige natürliche Stand der Menschen sind die Geschlechter; die einzige der geistigen Natur des Menschen entsprechende Form des Geschlechtsverhältnisses ist die Ehe; auf diese gründet sich die Familie und das gegenseitige Verhältniß der Eltern und Kinder. So weit die Sittenlehre den Stand als Träger unbedingter Pflichten in's Auge zu fassen hat, ist er in diesen beiden Formen des Ehestandes und Familienstandes (Verhältniß der Eltern und Kinder) erschöpft. Nun ist schon in der Rechtslehre der Begriff beider Verhältnisse ausführlich entwickelt und gezeigt worden, daß sie natürlich=sittlicher Art sind; wir haben schon dort die sittliche und damit auch die pflichtmäßige Seite derselben vollkommen erleuchtet und können daher an dieser Stelle einfach auf die gegebenen Deductionen zurückweisen *).

Die weibliche Liebe und die männliche Gegenliebe giebt der Ehe die sittliche, durch den Naturtrieb selbst gebotene Form. In dieser Form ist die Ehe Pflicht, unbedingte Pflicht, wie sie unbedingter Zweck ist; es läßt sich kein Zweck und keine Pflicht denken, der sie aus sittlichen Gründen aufgeopfert werden könnte.

Es giebt kein Gebiet, auf welchem die allgemeinen Menschenpflichten gegen andere dem Naturtriebe so nahe stehen und ihre Erfüllung so sehr den Charakter einer natürlichen Herzenssache hat, als die Familie und namentlich das Verhältniß der Eltern zu den Kindern. Die Sorge für die Erhaltung, Ausbildung, intellectuelle und moralische Entwicklung der Kinder ist das unmittelbare Object der elterlichen Liebe, und zugleich ist diese Erziehung elterliche Pflicht. Von dem sittlichen Geiste der Pflicht

*) Vgl. oben Cap. XI. dieses Buchs. S. 664—686. Vgl. Fichte, Grundzüge des Naturrechts I Anhang, Grundriß des Familienrechts [Bd. III. S. 304 — 368] mit Syst. der Sittenlehre III Abschn. §. 26 u. 27. [Bd. IV. S. 325 — 343.]

Digitized by Google

durchdrungen, wird die Liebe der Eltern und damit der erziehende Familiengeist geläutert von allen schädlichen Einflüssen elterlicher Eitelkeit und Selbstliebe.

2. Der Beruf.

Die Herrschaft der Vernunft in der Sinnenwelt fordert zu ihrer Verwirklichung eine mannigfaltige in ihren Richtungen und Aufgaben verschiedene Thätigkeit der Menschen. Dadurch tritt die Arbeit und ihre Theilung unter den sittlichen Gesichtspunkt, und es entsteht die Pflicht, nicht bloß zu arbeiten, sondern auf eine bestimmte planmäßige Weise an der Arbeit für das Ganze Theil zu nehmen. Die Erfüllung dieser Pflicht ist der Beruf. Der Beruf ist der bestimmte, frei und planmäßig gewählte Antheil, den der einzelne an der sittlichen Gesammtarbeit nimmt, die besondere Rücksicht, in der er nach seinem Vermögen thätig sein will für den Endzweck des Ganzen. In dieser Hinsicht giebt es keinen moralischen Werthunterschied der getheilten Berufszweige; jeder ist ein für das Ganze nothwendiger Beitrag, und wenn jeder einzelne seinen Beruf treu und pflichtmäßig um der Sache willen erfüllt, so hat er gethan, was das Sittengesetz von ihm fordert. Mehr kann er in seinem Berufe nicht leisten, er darf deßhalb auch nicht weniger werth sein als jeder andere *).

Die verschiedenen Berufswerthe sind bedingt durch die verschiedenen Werthe der Objecte und Aufgaben, mit denen wir uns beschäftigen. Je höher die Aufgabe dem Endzwecke selbst steht, um so höher darf sie gelten. In dieser Rücksicht lassen sich „höhere und niedere Berufsarten," und als deren Träger „höhere und niedere Volksclassen" unterscheiden. Die Grenze ist leicht erkennbar,

*) Fichte, Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten (1805). IV Vorlesg. Ges.W. III Abth. Bd. I. S. 387.

Digitized by Google

nachdem wir schon früher, wo es sich um die Realität des Sittengesetzes und deren Ableitung handelte, in der menschlichen Natur oder im Urtriebe des Menschen den Unterschied des höheren und niederen Triebes (des Freiheits- und Naturtriebes) festgestellt haben*). Die Entwicklung der Freiheit in der Rechtsordnung des Staats, in der Ausbildung der Intelligenz, in der Beförderung der Moralität steht höher als die Erhaltung des äußeren Lebens. Wir werden demnach die gesellschaftliche Arbeit in zwei Classen unterscheiden, die sich als niedere und höhere verhalten; die Aufgabe der einen ist die Befriedigung der ökonomischen Lebenszwecke, die der anderen die Befriedigung der geistigen.

Die social-ökonomische Arbeit hat zu ihrer Aufgabe die Erzeugung der Naturproducte, die Bearbeitung derselben und den Tausch der Leistungen; sie theilt sich demnach in Production, Fabrication und Handel, in den Beruf der Producenten, Fabrikanten, Kaufleute. Die Theilung war aus Rechtsgründen nothwendig, sie ist es auch aus sittlichen Gründen**).

Die Arbeit für die geistigen Zwecke der Menschheit hat zu ihrer Aufgabe die Rechtsverwaltung im Staat, die theoretische Ausbildung der Intelligenz und die moralische Bildung des Willens; sie theilt sich demnach in die Berufsarten des Staatsbeamten, des Gelehrten und des moralischen Volkserziehers (Geistlichen). Es giebt eine Wirksamkeit, die in der menschlichen Natur ein Vermögen bearbeitet und entwickelt, welches theoretisch und praktisch zugleich ist und zwischen Verstand und Willen ein „Vereinigungsband" bildet: das ist der „ästhetische Sinn"

---

*) Vgl. oben Cap. XII. dieses Buchs. Nr. III. 6. S. 706—708.

**) Vgl. oben Cap. X. dieses Buchs. Nr. I. 3—6. S. 641—646. II. S. 648 — 652.

Digitized by Google

und dessen Ausbildung die Berufsarbeit des „ästhetischen Künstlers"*).

3. Die Pflichten des niederen Berufs.

Die Theilung der menschlichen Arbeit ist durch deren Planmäßigkeit und diese selbst durch den Zweck des Ganzen, nämlich den Fortschritt der menschlichen Bildung gefordert. Wenn in dieser Absicht auf den Fortschritt des Ganzen jeder seinen Beruf nimmt und erfüllt, so erfüllt er dessen Pflicht. Daraus erhellt die sittliche Gesinnung, in welcher jeder besondere Theil der menschlichen Arbeit geschehen soll.

Nun ist der Fortschritt und die Befreiung des menschlichen Geistes bedingt durch die zunehmende Herrschaft des Menschen über die Materie, und diese Herrschaft zu erobern, ist die Aufgabe der mit der Bearbeitung der Materie beschäftigten Berufszweige. So wichtig diese Aufgabe ist, so wichtig und unentbehrlich ist für die Menschheit, deren eigentliche Stütze sie bildet, die den ökonomischen Lebenszwecken gewidmete Arbeit. Der Kampf mit der Natur ist das ihr angelegene Geschäft, der fortschreitende Sieg ihr beständiges, sich immer erneuendes und höher strebendes Ziel. In demselben Maße als die Nothdurft des Lebens verringert wird, gewinnt die Freiheit des Geistes weiteren Spielraum. Je mehr nun die materielle Arbeit sich mechanisch und technisch vervollkommnet, um so sicherer sind ihre Siege, um so mehr befördert und beschleunigt sie den Fortschritt des Ganzen. Das Streben nach immer größerer (technischer) Vervollkommnung ist darum die erste Pflicht der niederen Berufszweige.

Daraus folgt unmittelbar die zweite. Jeder industrielle und technische Fortschritt ist abhängig von Erfindungen, Entdeckungen,

*) Syst. der Sittenlehre. III Abschn. §. 28. S. 343—345.

Digitized by Google

Einsichten, die von der Wissenschaft ausgehen und die eigentliche Berufsarbeit des Gelehrten ausmachen. Hier ist das Band, welches die niederen und höheren Berufszweige verknüpft und eine Wechselwirkung beider fordert. Es ist darum die Pflicht des niederen Berufs, den höheren als solchen anzuerkennen und zu achten, nicht etwa durch Unterwürfigkeit oder äußere Ehrenerweisungen, sondern bloß durch die Einsicht in die Bedeutung, welche ihm und seiner Arbeit gegenüber die Wissenschaft hat. In der sittlichen Gesinnung ist stets der Zweck des Ganzen gegenwärtig; darum ist in dieser Gesinnung eine gegenseitige Geringschätzung der verschiedenen Berufszweige unmöglich, und die letztere ist allemal ein Zeichen, daß die sittliche Denkweise fehlt und mit ihr auch die richtige Einsicht in das Theilungsverhältniß der menschlichen Arbeit*).

4. Die Pflicht des Staatsbeamten.

Der sittliche Charakter der Berufspflicht kann nur da hervortreten, wo ihre Erfüllung bedingt ist durch die Gesinnung. Das ist bei den niederen Staatsbeamten insofern nicht der Fall, als sie in ihren amtlichen Handlungen gebunden sind an den Buchstaben des Gesetzes, und die genaue Befolgung der vorgeschriebenen Richtschnur ihre alleinige Pflicht ausmacht. Dagegen ist bei den höheren Staatsbeamten, die das Gemeinwesen leiten sollen und berufen sind, gesetzgebend und regierend zu handeln, die sittliche Gesinnung ein mitwirkender Factor des Berufs. Die Pflicht des Regenten ist die Gerechtigkeit, die beides umfaßt: den Einblick in das Gegebene und die Aussicht auf das Künftige, die Erhaltung des einen und die Sorge für das andere, die Rechtswahrung und Rechtsentwicklung,

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 33. S. 361—365.

Digitized by Google

den richtigen Bestand und den richtigen Fortschritt der Gesetze. Diese umfassende Regentenpflicht ist nicht zu erfüllen ohne Weisheit, ohne Wissenschaft, ohne Ideen; es ist darum nothwendig, daß der regierende Beamte zugleich in seinem Fach Mann der Wissenschaft (Gelehrter) ist. „Es könne kein Fürst wohl regieren, der nicht der Ideen theilhaftig sei, sagt Plato: und dieß ist gerade dasselbe, was wir hier sagen.“ Die Gerechtigkeit in ihrer sittlichen Bedeutung reicht weiter als der Buchstabe des positiven Gesetzes; sie fordert die Einsicht in die Rechtsaufgaben des Staats und den dadurch begründeten Fortschritt. Diese Einsicht ist die ächte Aufklärung, ihr der Entwicklung feindliches Gegentheil ist der „Obscurantismus“. In diesem Sinne sagt Fichte: „Obscurantismus ist unter anderem auch ein Verbrechen gegen den Staat, wie er sein soll. Es ist dem Regenten, der seine Bestimmung kennt, Gewissenssache, die Aufklärung zu unterstützen*).“

5. Die Pflicht des Geistlichen.

Das sittliche Leben ist in der Ordnung der menschlichen Lebenszwecke der höchste. Die Einmüthigkeit der moralischen Ueberzeugung giebt den Begriff der Menschheit als moralischer Gemeine, als ethischer Gemeinschaft oder Kirche. Es ist allgemeine Menschenpflicht, die Moralitat zu befördern. Die Erfüllung dieser Pflicht kann zugleich Sache eines besonderen Berufs sein: dieser Beruf macht den Beamten der Kirche, den moralischen Volkslehrer. Worin besteht diese besondere Berufspflicht?

Als Beamter der Kirche steht der Geistliche in deren Dienst, im Dienste der moralischen Gemeine, die sich auf eine gemeinsame, symbolisch gefaßte sittliche Ueberzeugung gründet. Dieses Symbol ist die Voraussetzung, von der aus er lehrt.

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 32. S. 356—361.

Digitized by Google

Er ist Lehrer: als solcher muß er weiter sehen, als die Gemeine, die er leiten soll, er muß die volle Einsicht der Sache vor ihr voraus haben, also zugleich Mann der Wissenschaft in seinem Gebiet (Gelehrter) sein. Er ist Lehrer des Volks: wie weit er auch den anderen mit seiner Einsicht voraus sein mag, er muß so lehren und so gehen, daß ihm alle folgen können, d. h. wahrhaft erziehend, niemals vorauseilend oder nur einige fördernd.

Er ist moralischer Volkslehrer: was er lehren soll, ist nicht Wissenschaft, überhaupt nicht theoretischer Art, welche die Sache der Wissenschaft ist, sondern einzig und allein praktischer. Er soll den Glauben nicht machen, denn dieser Glaube ist schon vorhanden als das lebendige Band der (im Glauben) vereinigten Gemeine; er soll diesen Glauben nur beleben, stärken, entwickeln. Seine Aufgabe ist daher der Fortschritt im Glauben. Daß die Menschheit im sittlichen Glauben, d. h. im Guten fortschreite, daß dieser Fortschritt nach einem ewigen Gesetz stattfinde, daß er in's Unendliche gehe: diese erhebende Vorstellung ist das große und unerschöpfliche Thema der moralischen Gemeine. Die Beförderung des Guten geschieht nach einer Regel: d. h. es ist ein Gott. Wir schreiten planmäßig fort in's Unendliche: d. h. wir sind ewig. So entwickelt sich der sittliche Glaube zum Glauben an Gott und Unsterblichkeit.

Nur soll der Geistliche als Volkslehrer diesen Glauben nicht wissenschaftlich beweisen oder Gegenbeweise widerlegen wollen, er soll überhaupt weder demonstriren noch polemisiren, sondern den vorhandenen Glauben, der als solcher keineswegs erst nöthig hat, bewiesen zu werden, an der lebendigen Erfahrung selbst bestätigen. Er ist dem Glauben der Gemeine gegenüber nicht Gesetzgeber aus Vernunftgründen, sondern Rathgeber aus Erfahrung. Er sei dieser Rathgeber in allen Lebenserfahrungen,

Digitized by Google

d. h. er mache die Seelsorge zu seiner Berufspflicht; und da er den Glauben der Gemeine leiten soll, so sei er ihr vorbildlich; da der Glaube der Gemeine, die er erzieht, immer zugleich der Glaube an seinen Glauben ist, so sei er ihr ein wirklicher Glaubensrepräsentant und bestätige diesen Glauben in seiner Person: er vor allen übe die Pflicht des guten Beispiels *).

Hier weist die Sittenlehre auf die Religionslehre hin, mit der wir dieses Buch schließen werden.

Es bleiben uns von der Pflichtenlehre noch zwei Berufspflichten übrig: die des Gelehrten und des ästhetischen Künstlers. Wir behandeln sie in einem besonderen Capitel, weil wir, namentlich was den Begriff des Gelehrtenberufs betrifft, außer der Sittenlehre noch eine Reihe anderer Schriften Fichte's zu beachten haben.

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 30. I—V. S. 348—353.

Digitized by Google

Sechszehntes Capitel.

Die Berufspflichten des Gelehrten und des Künstlers.

I.

Der Beruf des Gelehrten.

1. Bedeutung und Aufgabe des Gelehrtenberufs.

Unter den verschiedenen Berufsarten, die wir in der Sittenlehre unseres Philosophen kennen gelernt haben, war keine, die den Begriff des Gelehrten ganz außer ihrem Gesichtskreise ließ, vielmehr war jede innerlich damit verknüpft; die niederen Berufszweige bedurften der wissenschaftlichen Berufsthätigkeit zu ihrer Vervollkommnung, und die höheren nahmen jede in ihrer Weise selbst daran Theil, der Begriff des Staatsbeamten sowohl als der des moralischen Volkslehrers schloß den des Gelehrten in sich. Es giebt daher unter den menschlichen Berufszweigen keinen, von dem aus die Wechselwirkung aller so deutlich erblickt und gleichsam beaufsichtigt werden kann, als der Gelehrtenberuf. Schon darin zeigt dieser Beruf den anderen gegenüber eine gewisse Suprematie und centrale Stellung.

Diese Bedeutung rechtfertigt sich aus dem Begriff des Gelehrten, wie Fichte ihn faßt. Wie die Menschheit selbst der Begriff einer einzigen Gattung ist, so giebt es in Wahrheit auch nur *eine* Erkenntniß, ein einziges Erkenntnißsystem, das sich in der Stufenfolge der Zeiten entwickelt. Jede Zeit erbt von der

Digitized by Google

Vergangenheit einen Schatz wissenschaftlicher Bildung, den sie in einem besonderen dazu berufenen Stande aufzubewahren, zu vermehren, fortzupflanzen hat. Eben dieser Beruf macht die Aufgabe des Gelehrten. „Die Gelehrten sind die Depositäre, gleichsam das Archiv der Cultur des Zeitalters," aber kein todtes Archiv, das nur die erworbenen Schätze, die gewonnenen Ergebnisse aufspeichert und beherbergt, sondern der ganze bisherige Bildungsgang der Menschheit soll in ihnen leben und fortleben. Das ist nur möglich, wenn sie diesen Bildungsgang in seiner geschichtlichen Entwicklung kennen und zugleich aus den Bedingungen (Principien), die ihn erzeugt haben, verstehen. Ihre erste Pflicht ist daher die historische und philosophische Einsicht der gewordenen Bildung. Darum werden sie Träger der vorhandenen Wissenschaft. Sie sollen nicht bloß ihre Träger sein, sondern zugleich ihre Fortbildner, die Irrthümer berichtigend, die Einsichten erweiternd: ein wirklich lebendiges und fortlaufendes Glied jener goldenen Kette, welche die menschliche Weisheit und Erkenntniß von Jahrhundert zu Jahrhundert fortleitet und weiterführt. Eine solche Weiterbildung könnte nicht stattfinden, wenn nicht die gegenwärtigen Gelehrten die Erzieher der künftigen wären.

Diese große Pflicht, Wissenschaft zu empfangen, fortzubilden und zu demselben Zwecke neue Geschlechter zu erziehen, kann nur wahrhaft erfüllt werden durch eine sittliche Gesinnung, die mit völliger Hingebung an die Sache, mit Ausschließung aller persönlichen Selbstliebe und Eitelkeit, mit der strengsten Wahrheitsliebe den Dienst der Wissenschaft übernimmt. Diese Gesinnung ist es, die den Gelehrten zu einem „Priester der Wahrheit" macht*).

*) Syst. der Sittenlehre. III Abschn. §. 29. S. 346—347.

Digitized by Google

2. Fichte's öffentliche Vorträge über den Gelehrtenberuf.

Keine unter den menschlichen Pflichten hat durch ihren Anblick das Herz unseres Philosophen so erhoben und erwärmt, keine lag ihm selbst persönlich so nahe; es war sein eigener Beruf, und in seinem Amte als akademischer Lehrer fühlte er sich zugleich in dem Beruf eines Erziehers neuer Träger und Fortbildner der Wissenschaft. Daher nahm er gern und wiederholt den Beruf und die Pflichten des Gelehrten zum Gegenstande seiner öffentlichen akademischen Vorträge; er begann damit seine Lehrthätigkeit in Jena; er wiederholte und erneute diese Vorträge umfassender, ausführlicher, tiefer, als er elf Jahre später nach Erlangen berufen wurde, und er kam, wie sein Nachlaß zeigt, auch an der eben gegründeten Universität Berlin auf dasselbe Thema in öffentlichen Vorlesungen zurück. Jede Gelegenheit, die seine amtliche Stellung ihm bot, nahm er wahr, um den Beruf des Gelehrten, wie er in seinem Geiste lebendig war, an den akademischen Verhältnissen darzustellen und zu erleuchten: so in einer berliner Decanatsrede bei Gelegenheit einer Ehrenpromotion und namentlich in seiner Rectoratsrede über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit*).

*) 1) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794). Diese Vorlesungen, fünf an der Zahl, sind Bruchstück geblieben. S. W. III Abth. I Bd. 2) Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit (1805). S. W. III Abth. I Bd. 3) Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (Berlin 1811). Nachgel. W. Bd. III. 4) Rede als Decan der philos. Fac. bei Gelegenheit einer Ehrenpromotion an der Univ. Berlin, 16. April 1811. S. W. III Abth. I Bd. 5) Rede beim Antritt seines Rectorats an der Univ. Berlin, über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit. S. W. III Abth. I Bd.

Digitized by Google

Und was ihm selbst diese an das studirende Publicum gerichteten, öffentlichen Vorträge über den Gelehrtenberuf galten, dafür spreche die schöne Stelle im Eingange der fünften erlanger Vorlesung. „Oeffentliche Vorträge sind freie Gaben eines akademischen Lehrers; und zum Geschenke giebt der nicht Unedle gern das Beste, was er zu geben vermag.“

3. Der Gelehrtenberuf in der menschlichen Gesellschaft.

(Jenaische Vorträge.)

Die jenaischen Vorträge gehen vom Begriff der Bestimmung des Menschen, den sie zum Ausgangspunkte nehmen, fort zu dem Begriff der Gesellschaft, des Berufs, des Gelehrtenberufs, den sie zuletzt gegen Rousseau vertheidigen. Die Bestimmung des Menschen sei Vervollkommnung in's Unendliche; diesem Ziele könne man sich nur nähern durch die gesellschaftliche Vereinigung der Menschen zu gemeinschaftlicher Vervollkommnung, in der die einseitige Naturbildung der einzelnen durch gegenseitige Mittheilung ergänzt und eine vollständige, allseitige Bildung ermöglicht werde; die gleichförmige Ausbildung aller menschlichen Anlagen und Bedürfnisse fordere die Kenntniß der menschlichen Natur, die Kenntniß der richtigen Bildungsmittel, die Kenntniß des vorhandenen Bildungsstandes: sie fordere in erster Hinsicht eine philosophische, in zweiter eine philosophisch-historische, in dritter historische Einsicht. Die Vereinigung dieser Einsichten sei die gelehrte Bildung, ohne deren Pflege der Fortgang der Menschheit unmöglich sei. Daher sei die erste Pflicht des Gelehrten, selbst fortzuschreiten, indem er sowohl seine wissenschaftliche Empfänglichkeit als seine Mittheilungsfähigkeit auf's höchste ausbilde; seine zweite Pflicht ist zu belehren, er sei ein Lehrer der Menschheit, darum vor allem Erzieher künftiger Lehrer und als solcher

Digitized by Google

ein sittliches Vorbild: „er soll der sittlich beste Mensch seines Zeitalters sein; er soll die höchste Stufe der bis auf ihn möglichen sittlichen Ausbildung in sich darstellen.“ „Die wahre Bestimmung des Gelehrtenstandes ist die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechts im Allgemeinen und die stete Beförderung dieses Fortgangs *).“

Hätte Rousseau den Gelehrtenberuf in diesem Sinne genommen, so würde er sich über den Einfluß der Wissenschaft auf die Menschheit nicht verblendet haben; er täuschte sich über den Naturzustand und nahm den Gelehrten in dem Zerrbilde eines gesunkenen Geschlechtes, wie es sein Zeitalter ihm bot.

4. Der Gelehrtenberuf in der göttlichen Weltordnung.

(Erlanger Vorträge.)

Die erlanger Vorlesungen behandeln dasselbe Thema, nicht aus einem anderen, sondern nur tiefer gefaßten Standpunkte, der in der Sinnenwelt die Erscheinung der ewigen (göttlichen) Idee und in der Erkenntniß dieser Idee (so weit sie möglich ist) die höchste Aufgabe menschlicher Wissenschaft, den wahren Beruf des Gelehrten erblickt. Der ideenlose Gelehrte sei der „Stümper“, der wahre Gelehrte der von den Ideen der Welt wirklich erleuchtete und ergriffene Geist.

Die wahre und rückhaltlose Offenbarung der göttlichen Idee sei die Welt in ihrer unendlichen Fortentwicklung, diese Entwicklung in's Unendliche sei nur die Menschheit, die immer höher steigende, ihre Schranken immer mehr durchbrechende und freier werdende Menschheit, die, weil sie Schranken zu überwinden hat, nothwendig beschränkt ist. Diese Schranke ist die Natur,

*) Vorl. über die Bestimmung des Gelehrten. IV Vorl. (S. W. III. Abth. I. Bd. I. S. 328—330.)

Digitized by Google

die daher nur Mittel und Bedingung des geistigen Lebens, nichts an sich Absolutes ist (wie die Naturphilosophie jüngsten Datums vorgiebt, indem sie eine dogmatische Vorstellungsweise ältesten Datums erneuert). Absolute Einheit ist das Ziel, dem die Menschheit zustrebt; Nichteinheit und Trennung ist darum der Zustand, von dem sie ausgeht, in dem sie lebt, den sie durch immer tiefer dringende Vereinigung überwindet. Solche Vereinigungen sind Staat, Cultur, Religion, Kunst, Wissenschaft: alle angelegt und gegründet in der göttlichen Idee der Menschheit.

Diese Idee im Bewußtsein der Menschheit auszubilden, zu denken, gleichsam dem Göttlichen wieder nachzudenken, ist die Aufgabe der Wissenschaft und die Pflicht des Gelehrten. In der göttlichen Idee der Menschheit ist auch die Idee des Gelehrten enthalten. Diesen göttlichen Gedanken des Gelehrten in seinem Leben zu verkörpern, ist des Gelehrten Beruf und Pflicht, beide aus ihrem tiefsten Grunde betrachtet. Ist er von dieser Idee ergriffen, wirkt sie in ihm als Lebensprincip und Trieb, gleichviel in welcher besonderen Richtung, so besteht darin das „Genie" zum Gelehrten, das jede Art von Selbstgefälligkeit ausschließt und ganz in die Sache und in das Streben dafür aufgeht. Es giebt kein Genie ohne Fleiß, Streben, Hingebung; wohl aber umgekehrt Fleiß und ernsthafte Arbeit ohne Genie. In der Arbeit für die Sache der Wissenschaft besteht die „Rechtschaffenheit" des Gelehrten. Genie zum Studiren hat nicht jeder; Rechtschaffenheit im Studiren soll jeder haben, um so mehr als keiner auf seine Genialität vertrauen darf, keiner derselben sicher sein kann, bevor sie in der Leistung, die aus dem Fleiße hervorgeht, ihre Frucht getragen.

a. Der angehende und der vollendete Gelehrte.

Darum ist diese Rechtschaffenheit, die für die Sache der

Digitized by Google

Wissenschaft lebt und arbeitet, die ächte Gesinnung des wissenschaftlich Strebenden, die Tugend des werdenden oder angehenden Gelehrten, die Pflicht des Studirenden. Ohne diese Gesinnung wird niemand ein Gelehrter. Aus dieser Gesinnung folgen die Sitten des Studirenden von selbst; er kann nicht anders als die Berührung mit allem Unedlen und Gemeinen fliehen; gemein und unedel ist der Müssiggang, die Geistesträgheit: „die Jugend träge zu erblicken ist der Anblick des Winters mitten im Frühlinge, der Anblick des Erstarrens und Verwelkens der soeben erst aufgekeimten Pflanze;" er flieht das Gemeine und haßt es aus voller Seele, mit dem größten Ernste, „keiner wird dahin kommen, es wahrhaft frei und rein bleibend zu betrachten und zu belächeln, der nicht damit angehoben hat, es zu fliehen und zu hassen." „Der Antheil des Jünglings am Leben ist der Ernst und das Erhabene; dem reiferen Alter erst nach einer solchen Jugend geht das Schöne auf und mit demselben der Scherz mit dem Gemeinen."

Die Lebensaufgabe des „vollendeten Gelehrten" liegt in zwei verschiedenen Berufskreisen: er soll das Staatsleben leiten und die Wissenschaft fortbilden; er ist in dem ersten Berufe Regent, in dem zweiten Gelehrter im eigentlichen Sinn; möglich auch, daß sich beides in einer Person vereinigt.

Die Wissenschaft wird fortgebildet auf zwei Arten, die ebenfalls in einer Person vereinigt sein können: durch die Erziehung künftiger Gelehrten und durch schriftliche Werke; die erste Art macht den Beruf des akademischen Lehrers, die zweite den des Schriftstellers.

b. Der akademische Lehrer.

Der akademische Lehrer soll Menschen bilden zur Empfänglichkeit für die Ideen; das kann er nur, wenn in ihm

Digitized by Google

selbst die Ideen gegenwärtig sind in vollständiger Klarheit und zugleich in einer so großen und eigenthümlichen Lebendigkeit, daß sie durch seine Mittheilung unmittelbar einleuchtend und belebend in den Geist der Lernenden eindringen. So verschieden die Gemüther sind, die er bildet; so mannigfaltig, beweglich, innerlich wendbar und gewandt müssen die Formen sein, in denen der akademische Lehrer seine Ideen auszudrücken und darzustellen vermag. Darin besteht das ihm eigenthümliche und unentbehrliche Künstlertalent. Wenn diese künstlerische Macht und Lebendigkeit, die den Stoff immer wieder neu gestaltet und mit voller Freiheit darüber herrscht, dem mündlichen Vortrage fehlt, so ist er todt und wirkungslos. Was Fichte bei dieser Gelegenheit über den Beruf und die Wirkungsart des akademischen Lehrers sagt, sind goldene Worte. „Seine Mittheilung sei stets neu und trage die Spur des frischen und unmittelbaren Lebens.“ „Das Wesen seines Geschäfts besteht darin, daß die Wissenschaft und besonders diejenige Seite, von welcher er dieselbe ergriffen, immer fort und fort neu und frisch in ihm aufblühe. In diesem Zustande der frischen geistigen Jugend erhalte er sich; keine Gestalt erstarre in ihm und versteine; jeder Sonnenaufgang bringe ihm neue Lust und Liebe zu seinem Geschäfte und mit ihr neue Ansichten.“ „Bleibe keiner in diesem Kreise, in welchem die Form dieser Mittheilung, und sei es die vollkommenste dieses Zeitalters, anfängt zu erstarren; keiner, dem nicht fort die Quelle der Jugend fließt.“

Wer die Macht der mündlichen Ideendarstellung besitzt, hat auch die schriftliche, nicht umgekehrt. Sehr richtig sagt Fichte: „ein guter akademischer Lehrer muß ein sehr guter Schriftsteller sein können, sobald er will; umgekehrt aber folgt es gar nicht, daß selbst ein guter Schriftsteller ein guter akademischer Lehrer sei.“

Digitized by Google

c. Der Schriftsteller.

Der Beruf des Schriftstellers ist unabhängig von der Rücksicht auf die Empfänglichkeit bestimmter Individuen, daher ist seine Aufgabe, die Ideen auszudrücken in ihrer vollendeten Gestalt. Ein anderes ist der schriftstellerische Beruf, ein anderes das schriftstellerische Gewerbe; der Beruf fordert einen Künstler, das Gewerbe einen Fabrikanten. Die Bücherfabrikanten sind Schriftsteller ohne Beruf, Lohnschreiber, die auf Bestellung arbeiten, drucken lassen, was andere schon haben drucken lassen, sogenannte Recensionen und Bücherauszüge machen, mit denen die sogenannten gelehrten Bibliotheken und Zeitungen gefüllt werden; sie nehmen in der Classe der Fabrikanten eine der niedrigsten Stellen ein, weil sie dem schlechten Luxus der Lesemode dienen.

Der Beruf des wissenschaftlichen Schriftstellers rechtfertigt sich durch die neue, tiefere Auffassung der Sache, die er darstellt, und durch die Vollendung der Form. Wissenschaftliche Werke excerpiren, die Excerpte zusammenstellen und daraus ein neues Buch machen, ist nicht der Beruf eines Schriftstellers, sondern das Geschäft eines (gelehrten) Fabrikanten. Bloß wiederholen, was andere schon gesagt haben, heißt thun, was schon gethan ist, das ist eine Nichtsthuerei, die dem Müssiggange gleichkommt. „Es kommt gar nicht darauf an, ein anderes und neues Werk in einer Wissenschaft zu schreiben, sondern ein besseres als irgend eins der bisher vorhandenen Werke. Wer das letztere nicht kann, der soll überhaupt nicht schreiben, und es ist Sünde und Mangel an Rechtschaffenheit, wenn er es dennoch thut*)."

Die Vollendung der Form, der Ausdruck des Gedankens

*) Vorl. über das Wesen des Gelehrten. Vorl. X. S. W. III Abth. I. Bd. S. 444.

Digitized by Google

auf eine allgemein gültige Weise setzt im Schriftsteller eine Herrschaft über die Sprache voraus, die lange und anhaltende Vorübungen fordert. Ohne diese seltene und schwer zu erringende Meisterschaft läßt sich der Beruf des Schriftstellers nicht erfüllen. „Das Werk des mündlichen Gelehrten-Lehrers ist unmittelbar und an sich selber doch immer nur ein Werk an die Zeit und für die Zeit, berechnet auf die Stufe der Bildung derer, die sich ihm anvertrauten. Das Werk des Schriftstellers aber ist in sich selber ein Werk für die Ewigkeit*)."

5. Der Gelehrte als Seher und Künstler.

(Berliner Vorträge.)

Denselben Standpunkt als die erlanger Vorträge, die gleichsam von dem innersten Centrum der Welt, von der göttlichen Weltidee aus den Begriff und Beruf des Gelehrten entwerfen, nehmen auch die letzten Vorlesungen dieser Art, die Fichte sechs Jahre später in Berlin hielt. Statt „Ideen" sagt er hier „Gesichte", wohl um den fremden Ausdruck zu vermeiden und zugleich den Gelehrten besser mit dem „Seher" vergleichen zu können. Nur im Lichte der Ideen, durch die Anschauung des Uebersinnlichen, ohne welche wir „in tiefer Bewußtlosigkeit" leben, ist die geistige Fortentwicklung der Welt, die Fortschöpfung derselben möglich. Durch den Wissenden allein, in dem das göttliche Bild der Welt gegenwärtig ist, rückt die Welt weiter; er ist „der Vereinigungspunkt der übersinnlichen und sinnlichen Welt". Ergriffen sein von dem Göttlichen heißt religiös sein. Religiös können die Ungelehrten so gut sein als die Gelehrten; aber in jenen ist das göttliche Gesicht gestaltlos, in diesen weltgestaltend; in beiden lebt der göttliche Wille, in den Ungelehrten

*) Ebendaselbst. Vorl. X. S. 445—46.

Digitized by Google

die Welt erhaltend, in den Gelehrten sie weiter schaffend. Im Anfange der geistigen Entwicklung sind die treibenden Geister unmittelbar von der göttlichen Idee erfüllt und die anderen unmittelbar für diese Begeisterung empfänglich; hier sind die Wissenden die Seher und Propheten des menschlichen Geschlechts. Mit dem Fortschritt entwickelt sich die Selbständigkeit der Individuen, sie wollen nicht bloß empfangen und glauben, sondern selbst einsehen. Das Gesicht muß entwickelt werden zur klaren, bis auf den Boden der wirklichen Erfahrung herab bestimmten Einsicht: dadurch wird die Einsicht zur gelehrten Bildung. An die Stelle der Seher treten die Künstler und Dichter, die Wissenden und Gelehrten. Sobald die klare Einsicht herrscht, tritt der Gelehrte an die Spitze des Fortschritts der Menschheit.

Die Gemeine der Gelehrten erzieht die geistigen Geschlechter der Welt und ordnet die Berufszweige; so werden die Gelehrten die wirklichen Herrscher, und die fichte'sche Vorstellungsweise nähert sich immer mehr und mehr der platonischen.

Die Erziehung und Ausbildung des Gelehrten kann ein doppeltes Resultat haben: entweder wird das Ziel erreicht oder verfehlt. In dem letzten Falle wird aus dem Ausgelernten ein bloß „ausübendes" Werkzeug, er wird entlassen zur Ausübung der untergeordneten Geschäfte. Wird das Ziel erreicht, so ist der Ausgelernte selbst ein Gelehrter und als solcher ein „freier Künstler" geworden, der seinen Beruf erfüllt entweder als regierender Beamter im Staat oder als erziehender Lehrer in der wissenschaftlichen Gemeine. Die Verstandesbildung soll zur freien Kunst, die Gelehrtenschule zur „Kunstschule" werden. Diese Schule selbst hat verschiedene Stufen, die niedere Gelehrtenschule und die höhere: in jener ist der Lehrer zugleich Erzieher, unter dessen fortwährender Leitung die geistige Selbstentwicklung des

Digitized by Google

Zöglings geschieht; in dieser hört der Lehrer auf, zugleich äußerer Erzieher zu sein, die Entwicklung des Lernenden wird selbständig, an die Stelle des Erzogenwerdens tritt die Selbsterziehung. Das ist der Charakter der akademischen Bildung und der dadurch gebotenen akademischen Freiheit, die keineswegs Privilegium eines Standes, sondern allein die Bedingung ist, um als Studirender den Beruf des Studirens zu erfüllen. Was ihr daher am meisten widerstreitet und sie im Innersten stört, ist die Nichterfüllung ihres alleinigen Zwecks: das Dasein solcher „Studenten", die nicht aus dem Studiren ihren Beruf, sondern aus dem „Studentsein" einen Stand machen mit der Aufgabe, das Leben einige Zeit auf ganz absonderliche Art zu genießen*).

II.

Der Beruf des ästhetischen Künstlers.

1. Das Wesen der Kunst.

Der Begriff des Gelehrten hat uns in seiner Bedingung auf den Begriff der Religion, in seiner Vollendung auf den der Kunst hingewiesen. Wir kehren zur Sittenlehre zurück, die wir ganz kennen gelernt haben bis auf den Beruf des ästhetischen Künstlers. Die wenigen Züge, in denen Fichte das Wesen und die sittliche Aufgabe desselben entwirft, treffen den Kern der Sache. Während der Gelehrte den Verstand, der moralische Volkslehrer den Willen des Menschen ausbilden und entwickeln soll, bildet die schöne Kunst den *ganzen* Menschen in der Ver-

*) Ueber den Begriff der akademischen Freiheit zu vgl. die erlanger Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten, Vorl. VI. (S. W. III Abth. I Bd.), die berliner Vorles. über die Bestimmung des Gelehrten, Vorl. V. (Nachgel. W. Bd. III) und die Rectoratsrede über die einzig mögliche Störung der ak. Freiheit (S. W. III Abth. I Bd).

Digitized by Google

einigung aller Gemüthskräfte. Sie vereinigt auf eine eigenthümliche Art die philosophische und gewöhnliche Weltbetrachtung.

Die Kunst erzeugt aus der Idee ein sinnliches Object. Unter dem sinnlichen oder gemeinen Gesichtspunkte erscheint die Welt als gegeben, unter dem philosophischen oder transscendentalen erscheint sie als gemacht: unter dem ästhetischen erscheint sie als gegeben, aber nur nach der Ansicht, wie sie gemacht ist. Daher gilt von der schönen Kunst die fichte'sche Formel: „sie macht den transscendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen."

Nichts kann uns deutlicher zeigen, wie das Sinnenobject, das uns als gegeben erscheint, in Wahrheit unser eigenes Product ist, als die genial schaffende Kunst. Sinnlich betrachtet, ist jede Naturerscheinung eine beschränkte, von außen begrenzte, äußeren Einwirkungen preisgegebene, unter diesem Zwange gedrückte und unfreie Gestalt; ästhetisch betrachtet, ist jede Gestalt der Ausdruck ihrer eigenen Kraft, ein freies und lebendiges Bild. So erscheint die Welt nur der ästhetischen Betrachtung, die Welt des schönen Geistes ist nur in der Menschheit; die schöne Kunst, die uns in dieser Betrachtungsweise einheimisch macht, erhebt uns daher in dieses Gebiet der freien Menschheit, sie macht uns selbständig und erfüllt dadurch den sittlichen Endzweck, der die Selbständigkeit der Vernunft fordert. Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit ist eine Vorbereitung zur Tugend und liegt daher in der Richtung unseres sittlichen Berufs.

2. Die Pflichten des Künstlers.

Aus dem Berufe folgt die Pflicht. Aber dem Künstlerberuf gegenüber kann die Pflicht nur negativ sprechen, nicht als Gebot, sondern als Verbot, denn dem ästhetischen Sinn, der nicht von

Digitized by Google

der Willkür abhängt, läßt sich nichts positiv vorschreiben. Wir können nichts thun, um den ästhetischen Sinn zu erzeugen, aber wir können vieles unterlassen, das seine Ausbildung hindert. Das Genie macht den Künstler, die Natur macht das Genie. Wolle daher kein Künstler sein wider den Willen der Natur, kein Künstler ohne Genie! Dieses Verbot geht an alle Menschen.

Wer aber in Wahrheit Künstler ist, der erfüllt seinen sittlichen Beruf, indem er nur für das Ideal und die wirkliche Schönheit lebt; er erniedrige sich nie dazu, dem schlechten Geschmacke des Zeitalters zu fröhnen. Dieses Verbot geht an die Künstler. Je besser der Mensch, um so besser der Künstler; eben so ist es im entgegengesetzten Falle unmöglich, daß eine niedrige Gesinnung nicht auch das Talent ansteckt und den Künstler herabzieht*).

Hier gilt das schiller'sche Wort an die Künstler: „der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben, bewahret sie! Sie sinkt mit euch, mit euch wird sie sich heben!"

3. Kunst und Philosophie.

Der ästhetische Trieb geht auf die ruhige und absichtslose Betrachtung der Objecte; daher entwickelt sich der ästhetische Sinn erst in der unbeschäftigten, von der Nothdurft des Lebens nicht gedrückten, von der Wißbegierde nicht beunruhigten und einseitig angespannten Seele. Die Nothdurft ist nie ästhetisch, sie ist stets geschmacklos; erst wenn alle Triebe befriedigt sind, erhebt sich jener liberale, contemplativ aufgeschlossene Sinn, der, selbst frei, auch die Objecte frei läßt und alle Erscheinungen in ihrer eigenthümlichen Freiheit und Lebendigkeit betrachtet. Der

*) Syst. d. Sittenlehre. III Abschn. §. 31. S. 353—356.

Digitized by Google

ästhetische Trieb will bloß vorstellen, er geht auf die bloße Vorstellung als solche, nicht auch auf das Verhältniß der Vorstellungen und Dinge: er will die Uebereinstimmung beider weder theoretisch noch praktisch, er ist weder Erkenntnißtrieb noch praktischer Trieb. Je lebhafter uns die bloßen Vorstellungen fesseln und unsere Betrachtung anziehen, um so mehr befriedigen sie den ästhetischen Trieb, um so interessanter, belebter, geistvoller sind diese Vorstellungen selbst; sie sind in demselben Maße langweilig, ermüdend, geistlos, als sie den ästhetischen Trieb nicht beschäftigen und leer lassen. Was wir den „Geist“ eines Kunstwerks, einer Dichtung, eines Buchs nennen, besteht eben darin, daß die ganze Verfassung des Werks übereinstimmt mit unserem ästhetischen Triebe, daß sie ein Ausdruck ist freien geistigen Schaffens, nicht mühselig zusammengetragener Arbeit. Je mächtiger der Künstler seines Gegenstandes ist, um so freier ist die Stimmung, in der er schafft, um so gewisser die Uebereinstimmung seines Werkes mit dem ästhetischen Triebe, um so geistvoller das Werk selbst. „Diese innere Stimmung des Künstlers ist der Geist seines Products, und die zufälligen Gestalten, in denen er sie ausdrückt, sind nur der Körper oder der Buchstabe desselben.“ Ein solcher Künstler kann auch der Gelehrte und der Philosoph sein; er ist es, wenn er sich der Ideen dergestalt bemächtigt hat, daß er sie mit voller Freiheit entwirft und als freie Erscheinung eingehen läßt in die Betrachtung des anderen. So unterscheiden sich „Geist und Buchstabe in der Philosophie“. Der Geist ist die Entstehungsart des Werks, der Buchstabe ist der Ausdruck*).

---

*) Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen (1794). Phil. Journ. 1798. Es sind drei Briefe, die

Digitized by Google

Die ästhetische Befriedigung und Bildung, so verstanden, wie wir sie eben erklärt haben, ist daher keineswegs von der Philosophie ausgeschlossen; vielmehr ist sie dem philosophischen Sinn ebenso günstig als dem moralischen. Der philosophische Sinn ist „das reine Interesse für Wahrheit". Dieses Interesse läßt sich nicht hervorbringen, wohl aber beleben und erhöhen. Und hier kann nichts belebender und erhöhender wirken, als der ästhetische Sinn. Was unsern ästhetischen Trieb befriedigt, ist die bloße Vorstellung, die reine Form, die jedes andere (stoffliche) Interesse ausschließt; das reine Interesse für Wahrheit ist ebenfalls bloß formal; man kann ein Interesse haben, zu wünschen, daß diese oder jene Sätze ihrem bestimmten Inhalte nach für wahr gelten, und es giebt für Wünsche dieser Art mancherlei Motive, deren aber keines erfüllt ist von einem *reinen* Interesse für die Wahrheit als solche. In demselben Maße, als man in den Fragen der Erkenntniß stofflich interessirt und schon im voraus eingenommen ist für gewisse Sätze, die man bewiesen zu sehen wünscht, ist offenbar der Wahrheitssinn selbst weder unabhängig noch rein. Der reine Wahrheitstrieb geht auf die Form, auf den Zusammenhang und das Ganze der Erkenntniß, auf die folgerichtige Begründung jedes einzelnen Satzes, gleichviel ob der Inhalt angenehm ist oder nicht. Wie der ästhetische Sinn die Objecte frei läßt, um sie bloß zu betrachten, so läßt der Wahrheitssinn die Untersuchung frei und will, daß sich die Denkkraft ungehindert entwickle und rein auspräge in ihrem Werk. „Freiheit des Geistes in *einer* Rücksicht entfesselt in allen übrigen." „Entschlossenheit im Denken führt nothwendig zur moralischen Größe und zur moralischen Stärke." Und so steht

fortgesetzt werden sollten, aber Fragment geblieben sind. S. W. III Abth. III Bd. C. S. 270—300.

die ästhetische Bildung im günstigsten Einklange mit der moralischen und philosophischen *).

4. Fichte im Vergleiche mit Schiller und Schelling.

Es sind wenige Grundlinien, in denen Fichte seine Theorie des Aesthetischen entworfen hat; ihre Hauptbestimmungen sind der Begriff der Kunst, der Beruf des Künstlers, die Art und Weise der ästhetischen Betrachtung.

Die Grundrichtung der ganzen Ansicht ist kantisch. Fichte unterscheidet sich von Kant in demselben Punkte als Schiller; er bejaht, wie dieser, die Universalität der ästhetischen Bildung, die Erziehung des ganzen Menschen durch die Ausbildung des ästhetischen Sinnes, die Ausbreitung der ästhetischen Cultur auch über die theoretischen und praktischen Gebiete des menschlichen Geistes.

Die Theorie der ästhetischen Betrachtungsweise in der ihr eigenthümlichen von jeder Begehrung unabhängigen Stimmung und Freiheit fließt aus der kantischen Kritik der Urtheilskraft. Es ist Schiller's Verdienst, gerade diesen fruchtbaren Begriff in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung deutlich entwickelt und erleuchtet zu haben. Was Schiller von der ästhetischen „Bestimmungsfreiheit" und dem „Spieltriebe" gesagt hat, damit stimmt im Wesen der Sache Fichte's Ansicht vom „ästhetischen Triebe" überein. Das Fragment der fichte'schen Briefe ist der Abfassung nach früher, der Veröffentlichung nach später als die schiller'schen Briefe; in der That sind beide von einander unabhängig **).

*) Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit. (Aus Schiller's Horen. Bd. I. St. I. 1795). S. W. III Abth. III Bd. S. 342—52.

**) Vgl. meine Schrift „Schiller als Philosoph." VII. 3. 4. S. 88-99.

Digitized by Google

Der Ausspruch Fichte's, daß die Kunst den transscendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen mache, hat unter allen Sätzen seiner ästhetischen Theorie die größte Bedeutung und Tragweite. In diesem Satze liegt schon die Einsicht: was die Welt ist und wie sie unter dem Gesichtspunkte der Wissenschaftslehre der philosophischen Betrachtung erscheint, offenbart sich auf die deutlichste und für jedermann offenste Weise in der genial schaffenden Kunst und ihrem Werke. So ist die Kunst gleichsam das Organon der wahren Weltanschauung. Hier berühren sich Fichte und Schelling.

Digitized by Google

Siebzehntes Capitel.

Der Begriff der Religion unter dem Standpunkte der Wissenschaftslehre.

I.

Das Problem der Religionsphilosophie.

1. Die Gruppe der hierhergehörigen Schriften.

Wir sind bei Fichte zu verschiedenen malen sowohl vor Begründung der Wissenschaftslehre als innerhalb derselben dem Begriffe der Religion begegnet, zuletzt in der Sittenlehre, wo es sich um die moralische Gemeinschaft der Menschen (Kirche) und um den Beruf des moralischen Volkslehrers (Geistlichen) handelte.

Es ist klar, daß Religion und Moralität auf das genaueste zusammenhängen, aber es ist noch nicht klar, wie sich beide von einander unterscheiden und zu einander verhalten; ob die Religion ohne Rest in die sittliche Gesinnung aufgeht oder darüber hinausgreift und einen eigenthümlichen Glaubenscharakter bildet. In dem Interesse unseres Philosophen und in dem Fortgange seiner wissenschaftlichen Untersuchungen ist die Frage nach dem Wesen der Religion so tief angelegt und vorbereitet, daß sie bei dem ersten Anlasse, der sich bietet, in den Vordergrund tritt und von jetzt an eines der Hauptprobleme seines Denkens ausmacht.

Ich habe im vorigen Buche ausführlich erzählt, bei welcher

Digitized by Google

Gelegenheit Fichte die ersten Grundzüge seiner Religionsphilosophie entwarf, wie sich daraus eine Streitfrage entwickelte, die cause célèbre der Philosophie wurde, und deren Geschichte in der Lebensgeschichte des Philosophen selbst einen der bewegtesten Abschnitte bildet*). Der gewaltige und religiös gestimmte Ernst, mit dem Fichte die ganze Frage ergriff und behandelte, hat gewiß viel dazu beigetragen, die Gemüther zu erregen und einen Conflict hervorzurufen, als ob es sich um die Sache der Religion selbst handelte. Und daß die Frage gleich beim ersten Angriff in ein solches Feuer kam, hat wiederum viel dazu beigetragen, die Gedanken Fichte's an dieses Object zu fesseln und in seiner Untersuchung festzuhalten, als die Hitze des Streites längst vorüber war.

Bekanntlich hatte Forberg's Aufsatz über den Begriff der Religion Fichte veranlaßt, einen Gegenaufsatz zu schreiben „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung". Nach Forberg sollte die Religion ohne Rest aufgehen in das sittliche Handeln und nichts ihr Eigenthümliches übrig behalten. Gegen diese Ansicht schrieb Fichte. Er wollte zeigen, was die Religion von der bloßen Moralität unterscheide, was den sittlichen Glauben zum religiösen Glauben mache. Der Atheismusstreit veranlaßte die Vertheidigungsschriften der „Appellation" und der „gerichtlichen Verantwortung", Streitschriften mitten im Feuer und in der Hitze des Kampfes. Indessen hatte Fichte nicht bloß Feinde zu bekämpfen, sondern auch Mißverständnisse mancherlei Art aufzuklären, denen sein Aufsatz bei der gedrängten Kürze, womit er die Sache behandelt hatte, gerade in den wichtigsten Punkten ausgesetzt war. Zum Zwecke einer solchen nothwendigen Erläuterung schrieb er zwei Abhandlungen, von denen er die erste „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen" unvollendet

*) Vgl. oben III Buch. IV Cap.

Digitized by Google

und ungedruckt ließ; die zweite erschien in der Form eines „Privatschreibens“ im philosophischen Journal. Diese fünf Schriften aus den Jahren 1798—1800 bilden für die fichte'sche auf Grund der Wissenschaftslehre entworfene Religionstheorie eine zusammengehörige Gruppe: die erste enthält die Grundgedanken, die beiden folgenden entwickeln die streitigen Gegensätze, die beiden letzten geben die nöthig gewordenen Erläuterungen und bezeichnen selbst einen bemerkbaren Fortschritt von dem bloß Moralischen zu dem specifisch Religiösen*).

2. Die Religion als Object der Wissenschaftslehre.

Schon die ganze Fassung der Aufgabe, obwohl sie Fichte im Eingange seiner Abhandlung einfach und bestimmt genug ausgesprochen hatte, war so wenig beachtet und verstanden worden, daß die Erläuterungsschriften gleich hier den ersten Irrthum aufzuklären fanden. Man hatte jenen Aufsatz als einen religiösen Neuerungsversuch angesehen, als ob hier Religion hätte gemacht oder gelehrt werden sollen. Damit war nicht bloß die Absicht dieser fichte'schen Schrift, sondern überhaupt der ganze Standpunkt der fichte'schen Philosophie völlig verkannt, und jene alten Mißverständnisse, welche die Wissenschaftslehre gleich bei ihrem ersten Auftreten und gleich in ihren ersten Sätzen erfahren hatte, kamen jetzt in derselben Gestalt wieder zum Vorschein, sobald die Wissenschaftslehre die ersten Grundgedanken ihrer Religionstheorie aussprach. Damals hatte man gemeint, die fichte'sche Philosophie wolle Natur und Welt machen; jetzt meinte man, sie wolle Religion machen.

In der That handelt es sich in der gesammten Wissenschafts-

*) S. W. II Abth. III Bd. S. 175—396. Vgl. oben III Buch. VI Cap. Nr. II. 2. c. S. 340—341.

Digitized by Google

lehre bloß darum, unser Wissen, unsere Erfahrung, das System unserer nothwendigen Vorstellungen zu erklären: um diese Erklärung und Begründung unseres vorhandenen lebendigen Bewußtseins. Wie sich die Naturlehre zur Natur, die Physiologie zu den lebendigen Körpern, so verhält sich die Wissenschaftslehre zu dem lebendigen Bewußtsein. Sie macht es nicht, sie erklärt es. „Der lebendige Körper, den wir nachbilden," sagt Fichte in den Rückerinnerungen, „ist das gemeine reale Bewußtsein. Das allmälige Zusammenfügen seiner Theile sind unsere Deductionen, die nur Schritt für Schritt fortrücken können*)." Um ein Object zu erklären, muß ich es betrachten und deßhalb meinen Standpunkt außerhalb desselben nehmen. Darum nimmt die Wissenschaftslehre ihren Standpunkt außerhalb der Erfahrung, außerhalb des Lebens, und ist eben deßhalb von beiden unterschieden. „Leben ist ganz eigentlich Nicht-Philosophiren; Philosophiren ist ganz eigentlich Nicht-Leben*)."

Wie sich die Wissenschaftslehre zur Erfahrung und zum Leben verhält, genau so will sie sich verhalten zur Religion. Sie macht nicht Religion, sondern sie macht die Religion zu ihrem Object; sie will die lebendige Thatsache des Glaubens aus seinem eigenthümlichen Ursprunge erklären; dieser Ursprung wird nicht „erräsonnirt", sondern im menschlichen Gemüthe aufgewiesen als „der Ort des religiösen Glaubens", als die Wurzel der Religion im Wesen der menschlichen Vernunft. Wie es sich früher gehandelt hatte um die Deduction der Vorstellung, der Erfahrung, des Rechts, des Staats, der Ehe, der Sittlichkeit, der Kunst u. s. f., so handelt es sich jetzt genau in demselben Sinn um die Deduc-

*) Rückerinnerungen u. s. f. Nr. 7. S. W. II Abth. III Bd. S. 341 flgd.

**) Ebendaselbst. Nr. 8. S. 343.

Digitized by Google

tion des religiösen Glaubens. So wenig die Wissenschaftslehre zusammenfällt mit der Erfahrung und dem lebendigen Bewußtsein, so wenig fällt sie zusammen mit dem lebendigen Glauben. Wissenschaftslehre ist nicht Erfahrung. Religionsphilosophie ist nicht Religion*).

Wir wissen, was Deduction im Sinne der Wissenschaftslehre bedeutet. Etwas ist deducirt, d. h. es ist bewiesen, daß es nothwendig zum Ich gehört, nothwendig aus demselben folgt, daß mit seiner Aufhebung das Ich selbst aufgehoben sein würde. Die Religion ist deducirt, d. h. es ist bewiesen, daß der Glaube an eine göttliche Weltregierung nothwendig zum Ich gehört und in den Bedingungen desselben seinen Grund hat.

Es handelt sich um *diese* Deduction. Das ist die Fundamentalfrage der Religionsphilosophie unter dem Standpunkte der Wissenschaftslehre. Fichte wollte in seinem Aufsatz nicht das System der Religionsphilosophie entwickeln, sondern nur den Grundstein dazu legen**). Daher handelt er „über den *Grund* unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" und erklärt gleich im Beginn der ganzen Untersuchung: „wir haben nichts zu thun als die Causalfrage zu beantworten: *wie kommt der Mensch zu jenem Glauben****)?"

3. Die moralische Weltordnung als Object der Religion.

Die Wissenschaftslehre hat gezeigt, wie das Ich dazu kommt, sich als sinnliches Wesen und damit als Glied einer natürlichen

*) Ebendaselbst. Nr. 11, 14, 19. S. 345, 347, 351. Vergl. Privatschreiben. S. 386—387.

**) Rückerinnerungen u. s. f. Nr. 12. S. 346.

***) Ueber den Grund unseres Glaubens u. s. f. S. 179.

Digitized by Google

Ordnung der Dinge zu setzen. Die Sinnenwelt erscheint dem sinnlichen Bewußtsein als das absolute Object, als Erstes und Letztes, darum nie als Ausdruck einer göttlichen Weltregierung. In dem sinnlichen Bewußtsein kann daher der religiöse Glaube unmöglich begründet sein*).

Der Grund desselben läßt sich daher nur in unserem übersinnlichen Wesen aufsuchen. Nun hat die Wissenschaftslehre gezeigt, wie das Ich dazu kommt, sich als frei und die Freiheit als seinen Zweck zu setzen, als seinen absoluten Zweck. Ich und mein nothwendiger Zweck: das sind die Bedingungen, die mein übersinnliches Wesen ausmachen. Hier also muß der Grund des religiösen Glaubens, der Ort seines Ursprungs zu finden sein: „dieser Ort ist der nothwendige Zweck des Menschen bei seinem Gehorsam gegen das Pflichtgebot**)."

Ich und mein nothwendiger Zweck: was folgt aus dieser meiner Setzung des nothwendigen Zwecks? Offenbar setze ich ihn als etwas schlechterdings Auszuführendes, darum auch Ausführbares; ich setze ihn als sein sollend, darum auch als sein könnend; mithin gelte ich mir selbst als Mittel und Kraft, jenen Zweck zur Ausführung zu bringen, ich gelte mir als dieses Mittel mit allen meinen Vermögen, mit meinem ganzen Dasein, das sinnliche eingeschlossen. Ich soll, also ich kann. Ich kann, denn ich soll. Was ich unbedingt soll, das muß ich können, auch als sinnliches Wesen können: dasselbe gilt von allen moralischen Wesen gleich mir, von der gesammten Sinnenwelt als unserem gemeinschaftlichen Schauplatz: sie erhält eine Beziehung auf Moralität, sie ist mit allen ihren immanenten Gesetzen der Schauplatz und „die ruhende Grundlage" des zu verwirklichenden Endzwecks.

*) Ebendaselbst. S. 179—181.

**) Privatschreiben. S. 387.

Digitized by Google

Jetzt gilt sie nicht mehr als Erstes und Letztes, sondern als Glied einer höheren, durch den Endzweck gebotenen und bedingten, durch die Idee der Freiheit getragenen Ordnung der Dinge.

Aus der Setzung des nothwendigen Zwecks folgt demnach die Setzung einer moralischen Weltordnung, nicht etwa als Gegenstand der sinnlichen Vorstellung, der Erfahrung, des erfahrungsmäßigen, abgeleiteten, vermittelten Wissens; sondern ich bin dieser moralischen Ordnung so gewiß als meines Endzwecks, so gewiß mithin als meines eigensten, ursprünglichen Wesens. Ich und mein Endzweck sind von einander unabtrennbar. Ebenso unabtrennbar von einander sind der Endzweck und die moralische Weltordnung. Das Element aller Gewißheit ist Glaube. Aus der nothwendigen Setzung des Endzwecks folgt der Glaube an eine moralische Weltordnung*).

4. Gott als moralische Weltordnung.

Diese moralische Weltordnung, welche die Sinnenwelt bedingt und in sich schließt, ist als Object des Glaubens unmittelbar und ursprünglich gewiß: sie ist nichts Erschlossenes, nichts Abgeleitetes noch Abzuleitendes, sie ist das Erste und Letzte, selbst ursprünglich, unbedingt, absolut. So ist sie gleich dem Göttlichen; sie ist Gott selbst: der Glaube an sie ist der wahre Gottesglaube, die wirkliche Religion, lebendig in der moralischen Gesinnung, bewährt im sittlichen Handeln. Die gute Gesinnung ist ihr alleiniger Grund, die sittliche Handlungsweise ihr alleiniger Ausdruck. „Dieß ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen. Er wird construirt durch das Rechtthun.“ „Jene lebendige und wirkende mo-

*) Ueber den Grund unseres Glaubens u. s. f. S. 182—185.

ralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen und können keinen anderen fassen*)."

Jede andere Art, das Göttliche vorzustellen, verfehlt den Begriff des Absoluten und widerstreitet darum dem Wesen Gottes; jede andere Vorstellungsart ist eine Verendlichung Gottes. Wird Gott nicht gleichgesetzt der moralischen Ordnung, sondern davon unterschieden und als deren Ursache bestimmt, so erscheint er als ein unterschiedenes Wesen, als eine besondere Substanz, als ein Wesen unseres Gleichen, dem wir Persönlichkeit und Bewußtsein nach menschlicher Analogie, eine Wirksamkeit nach Art der unsrigen zuschreiben. Wir haben nicht Gott gedacht, sondern nur uns selbst im Denken vervielfältigt**).

Die Vorstellung eines solchen Gottes nimmt uns den Anblick der moralischen Weltordnung und verdunkelt in uns mit dem wahren Glaubensobject auch den wahren Glaubensgrund; wir fühlen uns nicht mehr als moralische Wesen, die Glieder sind einer moralischen Ordnung der Dinge, sondern als sinnliche Geschöpfe, abhängig von einem anderen Wesen unserer Art, welches mächtiger ist als wir.

Die Fassung der Gottesidee ist rein moralisch. Von diesem Gesichtspunkte aus verwirft Fichte jede Art des Anthropomorphismus und der Verendlichung Gottes; er rechnet darunter auch die theistische Vorstellungsweise der dogmatischen Schule. In demselben Maße als dieser Gegensatz sich hervorhebt, gestaltet sich der Ausdruck der fichte'schen Gottesidee pantheistisch. „Der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz ist unmöglich und widersprechend; es ist erlaubt, dieß aufrichtig zu sagen und das

*) Ebendaselbst. S. 185 u. 186.

**) Ebendaselbst. S. 187.

Digitized by Google

Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe*)."

II.

Gegensätze und Streitpunkte.

1. Glauben und Wissen.

Diese Vorstellungsweise in dieser Entgegensetzung war es, die gegen Fichte die Anklage des „Atheismus" hervorrief. Die Vertheidigungsschriften thaten nichts, den Gegensatz zu mildern, sie schärften ihn vielmehr.

Was Fichte verneint habe, sei nicht Gott, sondern nur eine bestimmte Vorstellungsweise von Gott, nicht die lebendige des natürlichen Bewußtseins, sondern die künstlich gemachte der Schule, die Gott aus sogenannten Thatsachen der Natur und Sinnenwelt beweisen wolle oder vorgebe bewiesen zu haben. Alles Beweisen sei ein Begreifen, Bestimmen, Ableiten, Verendlichen. Aus Gott ein beweisbares und begreifliches Object machen, heiße so viel als ein bestimmtes, abgeleitetes, endliches, räumliches Wesen aus ihm machen. Wer diese Vorstellungsart verneine, leugne darum nicht Gott. Hier redet Fichte gegen die dogmatischen Schulbeweise ganz wie Jacobi**).

2. Idealismus und Dogmatismus.

Es ist unmöglich, etwas zu setzen ohne alle Beziehung auf uns, durch welche die Setzung geschieht; es ist unmöglich, etwas zu erkennen und dabei gänzlich von uns selbst und unserer erkennenden Natur zu abstrahiren; es ist daher unmöglich, Gott zu

*) Ebendaselbst. S. 188.

**) Gerichtliche Verantwortung. Nr. I. Erstes und zweites logisches Axiom. S. 258—269.

Digitized by Google

erkennen, unabhängig von der Beziehung Gottes zu uns. Diese Beziehung ist das Erste; die darauf gegründete Erkenntniß ist das Zweite. Wer die Sache umkehrt, weiß nicht, was er thut. Dieses Nichtwissen des eigenen Thuns charakterisirt die dogmatische Denkweise, das Gegentheil die kritische. Die Gegner fordern: erst solle Gott erkannt werden, wie er an sich ist, und daraus seine Beziehung zu uns; sie wissen nicht, was sie verlangen; sie wollen etwas erkennen mit gänzlicher Abstraction von ihrem Erkenntnißvermögen, etwas verstehen mit gänzlicher Abstraction von ihrem Verstande. „Man muß," sagt Fichte, „seinen gesunden Verstand verlieren, um wie sie an Gott zu glauben; mein Atheismus besteht lediglich darin, daß ich meinen Verstand gern behalten möchte*)."

Was den Ausgangspunkt und die Bedingung zur Gotteserkenntniß betrifft, so sieht sich Fichte gegenüber dem „Dogmatismus" und setzt demselben seinen Standpunkt als (kritischen) „Idealismus" entgegen.

3. Moralismus und Eudämonismus.

Gott ist erkennbar nur aus seiner Beziehung zu uns. Damit ist nicht genug gesagt. Diese Beziehung muß näher bestimmt werden: er ist erkennbar aus seiner Beziehung zu uns, nur insofern wir sittliche Wesen sind. Wir vermögen Gott zu erkennen nur aus unserem eigenen Wesen, nur aus dessen sittlicher Bestimmung.

Dieß verneinen die Gegner. Was behaupten sie dagegen? Eine Erkenntniß Gottes (wie sie die Gegner wollen), ganz unabhängig von der Beziehung Gottes zu uns, ist eine leere, dogmatische Fiction, die Forderung einer unmöglichen Sache. Eine

*) Appellation u. s. f. S. 214.

Digitized by Google

unmittelbare Beziehung des Erkenntnißobjectes zu uns wird unserer Erkenntniß stets zu Grunde gelegt. Der kritische Standpunkt thut es mit Bewußtsein; der dogmatische weiß nicht, was er thut. Soll nun die Erkenntniß Gottes nicht auf unser sittliches (übersinnliches) Wesen gegründet werden, so wird sie thatsächlich gegründet auf unser sinnliches Wesen; so wird Gott aus der Sinnenwelt abgeleitet und auf diese bezogen, er wird dann ganz eigentlich „der Fürst der Welt", „der Herr des Schicksals", „der Geber der Glückseligkeit", dem man sich gefällig erweisen müsse, damit er sich wieder gefällig erweise. Die Religion wird zur Gunstbewerbung, die Religionslehre zur Glückseligkeitslehre.

Was demnach die Gotteserkenntniß selbst ihrem Charakter nach betrifft, so sieht sich Fichte hier dem „Eudämonismus" gegenüber und setzt ihm seinen Standpunkt als „Moralismus" entgegen. So stehen in diesem Gegensatze religiöser Vorstellungsweisen Idealismus und Moralismus auf der einen Seite, Dogmatismus und Eudämonismus auf der anderen. „Eudämonismus und Dogmatismus sind, wenn man nur consequent ist, nothwendig bei einander, ebenso wie Moralismus und Idealismus*)."

4. Religion und Atheismus.

Fichte's Standpunkt ist Idealismus, weil er Moralismus ist, denn der tiefste Beweggrund seiner ganzen Lehre ist die moralische Selbstgewißheit und Bestimmung des Menschen. Hier ist das Herz, aus dem die Gedanken kommen.

Aehnlich verhält sich die Sache bei den Gegnern. Ihr Standpunkt ist Dogmatismus, weil er Eudämonismus ist; „sie sind Eudämonisten in der Sittenlehre und müssen sonach wohl

---

*) Ebendaselbst. S. 217.

Digitized by Google

Dogmatiker werden in der Speculation." Sie begründen Gott aus der Sinnenwelt, weil sie in Wahrheit nichts Höheres als die Sinnenwelt kennen, weil ihnen das sinnliche Dasein und dessen Wohl als der höchste Lebenszweck gilt. Weil sie den Genuß und die Glückseligkeit wollen, darum wollen sie einen Gott als Geber der Glückseligkeit; dieser Gott dient der Begierde, er ist kein Gott, sondern ein Abgott, ein Götze. „Daß ich diesen ihren Götzen nicht statt des wahren Gottes will gelten lassen, dieß ist, was sie meinen Atheismus nennen; dieß ist's, dem sie Verfolgung geschworen haben*)."

Die Wurzel der dogmatischen Vorstellungsweise ist die eudämonistische; die Wurzel der letzteren ist die Selbstsucht, das eigentlich böse Princip. Die Sache kehrt sich um, die Vertheidigung wird (nicht der Absicht, aber dem Inhalte nach) zur Gegenanklage: „sie sind *ohne Gott* und sind in dieser Rücksicht Atheisten**)."

III.

Der moralische und religiöse Glaube.

1. Das specifisch Religiöse.

Lassen wir die Gegensätze, in deren Streite sich der moralische Standpunkt in seiner größten Schärfe ausprägt, und kehren zu der noch ungelösten Frage zurück: was macht den moralischen Glauben zum *religiösen*, die moralische Ordnung zur *göttlichen*? Was macht sie zum Gegenstande des religiösen Glaubens? Der bloße Begriff, daß sie absolut sei, reicht dazu nicht hin. Hier ist in jenem fichte'schen Aufsatz eine fühlbare Lücke; die Gleichung wird behauptet, ohne daß die Mittelglieder deut-

*) Ebendaselbst. S. 218—219.

**) Ebendaselbst. S. 220.

Digitized by Google

lich hervortreten. Um sie einzusehen, müssen wir den Zusammenhang zwischen unserer moralischen Bestimmung und der moralischen Weltordnung genau in's Auge fassen und beide mit einander vergleichen.

Ich erfülle meinen sittlichen Zweck in der pflichtmäßigen Bestimmung meines Willens, in der guten Gesinnung, in dem gewissenhaften Handeln: ich bin gewiß, daß diese Bestimmung meinen Endzweck ausmacht; ich bin in der Erfüllung desselben ganz in dem Gebiete meiner Freiheit, es geschieht hier nichts, das nicht völlig abhängig wäre von mir selbst. Der moralische Glaube reicht nicht weiter als meine Selbstbestimmung.

Die moralische Weltordnung reicht weiter. Sie kommt nur dadurch zu Stande, daß meine pflichtmäßige Gesinnung, vermöge deren ich meinen Zweck erfülle, unmittelbar auch den Weltzweck ausführt; daß meine sittliche Handlung befördernd eingreift in das Weltganze, in die Verwirklichung des Weltplans; daß ich den Vernunftzweck *außer mir* befördere bloß dadurch, daß ich diesen Zweck *in mir* selbst erfülle, bloß dadurch, daß ich meine Pflicht thue. An meine Gesinnung und Handlung sollen sich Folgen knüpfen, unfehlbare Folgen, die von mir selbst ganz unabhängig sind: in *diesem* Zusammenhange besteht die moralische Weltordnung; der Glaube an die letztere ist der Glaube an *diesen* Zusammenhang, also an etwas von meinem Willen völlig Unabhängiges.

Vergleichen wir diesen Glauben mit dem bloß moralischen, so springt die Differenz in die Augen, um welche er *mehr* als der letztere enthält: dieses Mehr macht die specifische Differenz des *religiösen* Glaubens, die religiöse Glaubensart. Nicht etwa so, als ob dem moralischen Glauben etwas von außen hinzukäme, das ihn zum religiösen Glauben macht, sondern sein eigenes in-

nerstes Wesen nöthigt ihn, sich zur Religion zu erweitern und zu ergänzen. An die eigene moralische Bestimmung kann nur moralisch geglaubt werden, an die sittliche Weltordnung nur religiös. Aber was wäre unsere moralische Bestimmung, wenn sie nicht Endzweck, Weltzweck, weltordnendes Princip wäre? Der moralische Glaube wäre nichtig ohne den religiösen. Erst in diesem ist er ganz und vollständig, erst der religiöse Glaube ist der ganze vollständige Glaube.

Jede sittliche Handlung, sagten wir früher, liege in der Annäherungsreihe an den absoluten Zweck. Diese Reihe ist eine „Ordnung von Begebenheiten"; in dieser Ordnung hat jede sittliche Handlung ihren bestimmten Ort, den sie nicht haben könnte, ohne eine sittliche Welt vorauszusetzen, in der sie eintritt und erfolgt an diesem bestimmten Punkte; ohne eine sittliche Welt zu fordern, in der sie in Ewigkeit fortwirkt. Jene Voraussetzungen und diese Fortwirkungen werden geglaubt, so wenig sie von meinem Willen abhängen; sie sind mir gewiß, so wenig sie durch mich gewiß sind. „Dieß ist nun Religion. Ich glaube an ein Princip, zufolge dessen aus jeder pflichtmäßigen Willensbestimmung die Beförderung des Vernunftzwecks im allgemeinen Zusammenhange der Dinge sicher erfolgt. Dieses Princip wird absolut gesetzt, mit derselben Ursprünglichkeit des Glaubens, wie an die Stimme des Gewissens geglaubt wird. Beides ist nicht eines, aber schlechthin unabtrennlich von einander*)."

2. Die moralische Weltordnung als Weltregierung.

„Ordo ordinans."

Daß die sittliche Gesinnung unfehlbare Folgen in der Welt hat: diese Verknüpfung ist es, die wir als Ordnung, intelligible oder moralische Ordnung bezeichnen. So nothwendig sie ist und

*) Rückerinnerungen u. s. f. Nr. 32—33. S. 363—366.

Digitized by Google

geglaubt wird, so wenig kann sie aus dem Gesetze der Causalität begriffen werden. Die Gesinnung ist innere Willensbestimmung; die Folgen in der Welt sind davon ganz unabhängig, zwischen beiden ist keine begreifliche Causalität. Die Gesinnung hat Folgen auf einem Gebiete, wo sie selbst nicht Ursache sein kann.

Es ist nicht genug zu sagen, daß die Erfolge der sittlichen Handlung außerhalb unserer Macht und Berechnung liegen, daß wir sie nicht hervorbringen, beabsichtigen, wollen **können**: wir **dürfen** sie nicht einmal wollen, selbst wenn wir es könnten. Denn in der sittlichen Handlung soll nichts beabsichtigt werden als nur die Erfüllung der Pflicht, keineswegs die Erfolge in der Welt. Die Pflicht um der Pflicht willen, nicht aber die Pflicht um des Erfolges willen! Die rein sittliche Gesinnung schließt die Absicht auf den Erfolg von sich aus; sie verliert ihre Reinheit in demselben Maße, als bei der Handlung an die Erfolge derselben gedacht wird. Ist es nun lediglich die pflichtmäßige Gesinnung, mit welcher zufolge der sittlichen Weltordnung unfehlbare Erfolge verknüpft sind, so leuchtet ein, daß 1) unser Wille die Bedingung nicht sein kann, durch welche die Folgen eintreten; vielmehr 2) das Nicht-wollen der Erfolge die Bedingung ist, unter der allein sie im Sinne der moralischen Weltordnung eintreten können. „Die Folge der Moralität endlicher Wesen ist nothwendig von der Art, daß sie nur unter der Bedingung eintritt, daß sie nicht eigentlich gewollt (obwohl postulirt) werde, d. i. daß sie kein Motiv des Wollens abgebe*)."

Daraus aber folgt, daß die moralische Ordnung nicht von uns abhängt, nicht durch uns gemacht wird, nicht innerhalb der endlichen moralischen Wesen besteht, sondern außerhalb derselben gesetzt werden muß, als unabhängig und gegründet in sich. Sie

*) Aus einem Privatschreiben. S. 388—392.

ist nichts Gemachtes und von außen Geordnetes, nichts Todtes und Fertiges, wie der Hausrath in einem Zimmer, sondern sie ist lebendige, wirkende Ordnung, selbst thätiges Ordnen, nicht „ordo ordinatus“, sondern „ordo ordinans“.

Was ist eine solche thätige Ordnung, ein solches weltordnendes Handeln anders als regieren? Die religiös geglaubte Weltordnung ist daher nothwendig Weltregierung, die (als solche) ohne Wille nicht sein kann, aber durch unseren Willen weder gemacht werden kann, noch auch bezweckt werden soll; die deßhalb geglaubt wird als Offenbarung eines ewigen göttlichen Willens. „Ein heiliger Wille lebt, wie auch der menschliche wanke; hoch über der Zeit und dem Raume webt lebendig der höchste Gedanke“: mit diesem schiller'schen Glaubensworte schließt Fichte seine Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung.

Mit dem Begriffe der Religion vollendet sich die Wissenschaftslehre und erreicht hier ihren tiefsten Grund. Ihre Entwicklung war eine zunehmende Vertiefung. Das theoretische Ich ruht auf dem Grunde des praktischen, welches von dem Gewissen als seinem innersten Grunde aus das ganze Reich des Wissens und Handelns umfaßt und durchdringt; das moralische Ich, welches gleich ist dem Gewissen oder dem sittlichen Glauben, vertieft und vollendet sich im religiösen Glauben. Dieser Glaube ist erst begründet, noch nicht entwickelt. Das ist die Aufgabe, mit welcher Fichte seine jenaische Periode schließt. „Ich habe gegenwärtig,“ sagt er am Ende jenes Privatschreibens, „diese Entwicklung am weitesten fortgeführt in meiner Bestimmung des Menschen.“ Diese Schrift gehört schon in den Anfang seiner letzten Periode.

Digitized by Google

Viertes Buch.

Fichte's letzte Periode.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erstes Capitel.

Rückblick auf die Wissenschaftslehre. Versuch einer neuen Darstellung und sonnenklarer Bericht.

I.

Die neuen Formen der Wissenschaftslehre.

1. Entstehungsart des Systems.

Wir haben gezeigt, wie in dem Geist und der Entwicklungsgeschichte der kritischen Philosophie die Aufgabe der Wissenschaftslehre angelegt und auf ein Ziel gerichtet war, welches den nachkantischen Fortgang dieser Philosophie an der entscheidenden Stelle aufnimmt und bestimmt. Dieses Ziel mußte ergriffen, diese Aufgabe mußte gelöst werden, nachdem einmal die kantischen Probleme auf die Tagesordnung der Philosophie gekommen waren. Alle Fortbildungsversuche, die wir im ersten Buche dieses Werkes kennen gelernt, sind in Wahrheit nur Mittelglieder und Vorstufen in dem Uebergange von Kant zu Fichte; sie suchen das Ziel, welches Fichte erreicht; sie sind Experimente, deren gelungenes Meisterstück die Wissenschaftslehre ist. Hätte Fichte nichts weiter gegeben, als das System, welches die Frucht seiner jenaischen Periode war, so würde er vielleicht weniger populär, aber für die Geschichte der Philosophie nicht weniger groß und bedeutungsvoll sein. Jener durch die Sache gebotene Fortschritt, den nur

Digitized by Google

er machen konnte, ist gemacht; die Aufgabe, die ihm zufiel, ist in ihren wesentlichen Bedingungen gelöst, und die letzte Periode des Philosophen, so reich und fruchtbar sie immer ist, vermag sein Gewicht in der Wagschale der Geschichte der Philosophie kaum zu vergrößern.

Seit Reinhold hat man mit der kritischen Philosophie experimentirt in einer Richtung, deren Ziel sich durch die Wissenschaftslehre entscheidet. Diese selbst, obwohl im strengsten Sinne systematisch, verfährt in gewisser Weise auch experimentirend. Zwar die Aufgabe, der Standpunkt, die Methode sind in dem Geiste ihres Urhebers völlig klar, wie er die erste Hand an sein Werk legt; nicht ebenso sind die Ziele und Resultate, zu denen er kommt, von vorn herein ausgemacht und fertig, sie sollen es auch nicht sein. Die Wissenschaftslehre, indem sie genau nach der Richtschnur fortschreitet, die sie als den einzig möglichen Weg zur Lösung ihrer Aufgabe erkannt hat, verhält sich findend und entdeckend. Sie ist keineswegs ein schon in der ersten Anlage völlig fertiges und in allen Resultaten ausgemachtes System, das nur dargestellt zu werden braucht, sondern dieses System entwickelt sich, lebendig fortschreitend, unter den Händen des Philosophen. Sie ist wie eine Reise, deren Plan vollkommen feststeht und die nirgends von diesem Plane abweicht, aber nachdem sie wirklich durchlebt worden ist, doch ein ganz anderes Bild giebt als vorher im bloßen Plan. Der Rückblick auf die zurückgelegte Reise ist von dem Reiseplan, wenn er auch noch so methodisch entworfen und geographisch unterrichtet ist, immer verschieden. Und je fruchtbarer die Reise war, um so lebhafter kommt das Bedürfniß, sie wieder zu machen, und das Gefühl, daß man sie jetzt erst recht zu machen versteht, daß man das zweitemal bei weitem besser reisen wird, als vorher.

Digitized by Google

2. Neue Darstellung und Begründung.

Je weiter Fichte die Wissenschaftslehre entwickelt und sich durch ihre Aufgaben hindurchgearbeitet hat, um so mächtiger ist er der Sache geworden, um so besser kann er sie darstellen; daher kommt immer von neuem das Bedürfniß, sie wieder darzustellen. Und es ist nicht bloß die Darstellung, die erneut sein will. Es liegt in der Natur und Methode der Wissenschaftslehre, daß mit jedem Fortschritte ihrer Entwicklung, mit jeder Lösung einer neuen Aufgabe sich das System selbst tiefer begründet. Indem wir von der theoretischen Wissenschaftslehre fortschreiten zur praktischen, vertieft sich das Princip des gesammten Systems, und es erscheint als die Quelle des Ganzen nicht mehr das theoretische Ich oder die Intelligenz, sondern das praktische Ich oder der Wille. Und wiederum vertieft sich das System, indem von der Sittenlehre fortgeschritten wird zur Religionslehre, von dem Sittengesetz zur moralischen Weltordnung, von dem sittlichen Glauben zum religiösen Glauben. Die Wissenschaftslehre erfüllt darin nur das Gesetz und die Bedingungen jeder Entwicklung, daß in dem letzten Ergebniß das eigentliche Princip und der tiefste Grund des Ganzen zum Vorschein kommt. Daher ist es ganz natürlich, daß bei Fichte mit dem Bedürfniß nach einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre zugleich das Bedürfniß nach einer tieferen Begründung derselben zusammentrifft, und daß diese beiden Antriebe sich vereinigen, um das Werk immer wieder von neuem entstehen zu lassen. Unmittelbar nach der ersten Vollendung beginnen sogleich diese neuen (doppelt motivirten) Versuche, und immer wird das Werk wieder eingeschmolzen und ein neuer Guß unternommen. Man würde das Werk und seine Entstehungsweise verkennen, wollte man daraus schon auf einen veränderten Charakter der Wissenschaftslehre oder auf ein neues System schließen.

Digitized by Google

Es ist ganz charakteristisch für Fichte und aus der eben gegebenen Erklärung vollkommen begreiflich, daß er seine besten Einleitungen in die Wissenschaftslehre erst schreibt, nachdem er die Grundlage des gesammten Systems, die theoretische und praktische Wissenschaftslehre, die Rechts- und Sittenlehre entwickelt hat; daß in demselben Jahre (1797), welches die erste Vollendung des Systems bezeichnet, jene beiden Einleitungen geschrieben werden und zugleich der „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre".

Unsere geschichtliche Darstellung der fichte'schen Philosophie hat einen Punkt erreicht, wo sie innehalten und auf das entwickelte System zurückblicken muß. Nun hat in eben diesem Punkte Fichte selbst einen solchen Rückblick gegeben, der zugleich neue Entwicklungen vorbereitet. Daher können wir unsere Aufgabe erfüllen, indem wir zugleich in der Darstellung des Philosophen fortfahren.

Zu diesem Zwecke verbinden wir zwei Schriften, von denen die erste mit dem Höhepunkte der jenaischen Zeit, die zweite mit dem Anfange der berliner Periode zusammenfällt: der schon genannte „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" aus dem Jahre 1797 und der „sonnenklare Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen", aus dem Jahre 1801 *).

Beide Schriften haben denselben Zweck einer neuen Darstellung und dieselbe Absicht eindringlicher Belehrung, sie nehmen den Leser als einen zu unterrichtenden Schüler und brauchen die Form der unmittelbaren Anrede; der sonnenklare Bericht ist selbst

*) Versuch einer neuen Darstellung u. s. f. S. W. I Abth. I Bd. Sonnenklarer Bericht u. s. f. S. W. I Abth. II Bd.

Digitized by Google

dialogisch geschrieben und nennt seine Abschnitte „Lehrstunden". Der Versuch einer neuen Darstellung aus dem Jahre 1797 ist unvollendet (und bei dem ersten Capitel stehen) geblieben, die Atheismusstreitigkeiten kamen dazwischen, und wir dürfen den sonnenklaren Bericht als die Erneuerung und Vollendung jenes Versuchs betrachten. Daraus erklärt sich auch, warum wir erst hier von dieser Schrift reden, warum sie von den gleichzeitigen „Einleitungen"*) in unserer Darstellung so weit absteht. Während die Einleitungen geschrieben sind im unmittelbaren Rückblick auf die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, so steht der „Versuch" in einem genauen Zusammenhange mit der Grundlegung der Sittenlehre und erleuchtet wie diese das (im Wesen des Ich enthaltene) Princip der absoluten Identität als die Wurzel alles Bewußtseins.

II.

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre.

Der Versuch geht aus von der bekanntesten Thatsache, dem empirischen Bewußtsein, der Vorstellung gegebener Objecte, um daraus das Princip der Wissenschaftslehre einleuchtend zu machen. Wir stellen dieses oder jenes Object vor, wir können ebenso gut ein anderes vorstellen; wir verhalten uns in diesem Vorstellen thätig, und es hängt von unserer Willkür ab, worauf wir diese Thätigkeit richten. Wir können ebenso gut uns selbst zum Object nehmen, dann geht unsere Denkthätigkeit in sich selbst zurück, wir handeln dann auf uns selbst. Durch eine solche Handlung kann nur eine einzige Vorstellung zu Stande kommen: die des Ich. Und die Vorstellung des Ich kann nur zu Stande

*) Vergl oben Cap. II des vorigen Buchs. S. 461 flgd.

Digitized by Google

kommen, indem das Denken auf sich selbst geht, nur durch diesen Act der Selbstsetzung *).

Das Ich ist Bewußtsein des eigenen Denkens. In dieser Vorstellung sind wir sowohl das denkende Subject als das gedachte Object. Nun muß doch, so sagt man, das Ich sein, um denken zu können; es muß sein, um gedacht zu werden: also muß auch ein Sein oder Dasein des Ich vorausgesetzt werden sowohl dem denkenden Subject als dem gedachten Object. Aber das Ich kommt nur zu Stande durch den Act der Selbstsetzung (das auf die eigene Thätigkeit gerichtete Denken). Was daher unserem Bewußtsein allein vorausgehen kann, ist nicht etwa ein Substrat, sondern die Selbstsetzung ohne deutliches Bewußtsein **).

Ohne Ich ist demnach kein Bewußtsein, auch kein empirisches möglich. Die Grundfrage heißt daher: wie ist das Ich selbst möglich? Es ist nur dadurch möglich, daß das denkende Subject zugleich das gedachte Object ist. Das Ich unterscheidet sich als denkendes von sich als gedachtem. Wie ist das Ich als denkendes Subject möglich? Wiederum dadurch, daß es sich als solches zum Object macht, und so muß das Ich die Bedingung, unter der es sein eigenes Object wird, erst selbst zum Object machen, und weil sich diese Forderung in's Endlose fortsetzt, so kommt jene Bedingung, unter der das Ich sich objectiv (also Ich) wird, niemals zu Stande: das Ich und mit ihm das Bewußtsein ist unmöglich ***).

Dieses im Ich enthaltene Problem muß man sich ganz deutlich machen, um seine Lösung zu begreifen. Hier ist der Punkt, in welchem jener „Versuch einer neuen Darstellung" seine Bedeu-

*) Versuch u. s. f. I Cap. Nr. I. S. 521—523.

**) Ebendaselbst. I. S. 523—525.

***) Ebendaselbst. Nr. II. 1 u. 2. S. 525—527.

Digitized by Google

tung hat. Das Ich ist die Thätigkeit des sich (se) Vorstellens. Wir unterscheiden in diesem Act Subject und Object. Das Vorstellende ist Ich, das Vorgestellte ist auch Ich. Nun ist das Ich = sich Vorstellen. Was also vorgestellt werden soll, ist das sich Vorstellen. Dieses „sich" (das Ich als Object) ist immer wieder „sich vorstellen". Also wird vorgestellt das Vorstellen des sich Vorstellens und so fort in's Endlose: das Ich als Object oder als Vorgestelltes kann nie zu Stande kommen. Das Ich ist das Vorstellende. Es ist nur Ich, indem es seine eigene Thätigkeit zum Object macht. Soll also das Vorstellende gleich Ich sein, so muß es sein Vorstellen vorstellen und wiederum das Vorstellen des Vorstellens vorstellen und so fort in's Endlose: das Ich als Subject oder als Vorstellendes kann nie zu Stande kommen. Es ist als Subject und Object unmöglich, es kann weder das eine noch das andere sein: es ist überhaupt unmöglich.

Dieses hier von Fichte entwickelte Problem hat später Herbart in seine Metaphysik aufgenommen und daraus (gegen Fichte) die Folgerung gezogen, daß überhaupt das Ich ein unmöglicher Begriff sei, der, um denkbar zu werden, einer Berichtigung und neuen Bearbeitung bedürfe.

Fichte macht den entgegengesetzten Schluß. Das Ich ist absolut nothwendig. Das wirkliche Bewußtsein wäre unmöglich, wenn das Ich jene endlose Reihe wäre. Das Bewußtsein **ist**; daher kann die Bedingung seiner Unmöglichkeit **nicht** sein; daher ist die Bedingung, unter welcher das Ich in jene endlose Reihe sich auflöst, unmöglich. Und worin liegt diese Bedingung? So lange Subject und Object im Bewußtsein geschieden werden, ist das Subject nicht unmittelbar auch das Object, und dieses nicht unmittelbar auch das Subject; so lange ist keines von beiden wirklich Ich; daher entsteht die endlose Reihe, die das Ich un-

möglich macht. Aber diese Reihe (die Unmöglichkeit des Ich) ist selbst unmöglich, wenn Subject und Object nicht geschieden, sondern unmittelbar eines sind, wenn das Ich nicht bloßes Subject, sondern „Subject-Object", die absolute Identität oder Vereinigung beider ist. Das Bewußtsein, in welchem die Scheidung von Subject und Object stattfindet, ist vermittelt und begründet. Das Bewußtsein, in welchem diese Scheidung nicht stattfindet, ist ursprünglich und unmittelbar. Das unmittelbare Bewußtsein ist Anschauung, das ursprüngliche ist Selbstsetzung. Mithin ist die Identität von Subject und Object die Selbstanschauung (intellectuelle Anschauung), das Selbstbewußtsein oder „die Ichheit". „Das Selbstbewußtsein ist unmittelbar, in ihm ist Subjectives und Objectives unzertrennlich vereinigt und absolut Eines." „Alles mögliche Bewußtsein setzt ein unmittelbares Bewußtsein, in welchem Subjectives und Objectives schlechthin Eines sind, voraus; außerdem ist das Bewußtsein schlechthin unbegreiflich *)."

Soll das Ich wirklich Princip und Grund sein alles Bewußtseins, so darf in ihm Sein und Thätigkeit (sich setzen), Object und Subject in keiner Weise getrennt, sondern beide müssen als absolut identisch gefaßt werden: diese Identität gilt als der Angelpunkt des ganzen Systems.

III.

Der sonnenklare Bericht.

In dem „sonnenklaren Bericht" soll der Begriff der Wissenschaftslehre so deutlich gemacht werden, daß er jedem, auch dem Uneingeweihten, einleuchtet. Eine ähnliche Absicht hatte die „erste

---

*) Ebendaselbst. Nr. II. 3. S. 527 — 530. Vergl. damit die „zweite Einleitung" in die Wissenschaftslehre. S. oben III Buch. Cap. II. Nr. II. 1. S. 474 — 478.

Digitized by Google

Einleitung". Es handelt sich nicht um die innere Entwicklung des Systems, sondern um dessen Aufgabe und Princip. Was die Fassung der Aufgabe betrifft, so finden wir den sonnenklaren Bericht genau so gestimmt, als die Erläuterungen, die Fichte kurz vorher im Rückblick auf seinen religionsphilosophischen Standpunkt gegeben hatte; was das Princip betrifft, so ist seine Fassung vollkommen dieselbe als in dem „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre". Die Schrift liegt mithin ganz in der uns bekannten Richtung.

1. Leben und Wirklichkeit.

Die Wissenschaftslehre verhält sich in ihrem Denken nicht erschaffend, sondern bloß erklärend. Ueberhaupt kann das Denken nicht schaffen: eine solche Einbildung machte den Grundirrthum und die Selbsttäuschung der früheren Metaphysik. Was die Wissenschaftslehre erklären will, ist die Wirklichkeit, die uns gegebene, die für unser Bewußtsein und in demselben vorhandene, in welcher Ding und Bewußtsein unmittelbar beisammen sind: das Object der Wissenschaftslehre ist das wirkliche Bewußtsein oder die unmittelbare Erfahrung. Diese soll erklärt werden. Darum allein handelt es sich. Je weniger wir auf unsere eigene Thätigkeit reflectiren, um so mehr gehen wir reflexionslos in das Object auf, um so mehr sind wir darin begriffen, vertieft, in die Sache versenkt, die uns eben darum als die volle Wirklichkeit erscheint. Je mehr wir uns selbst (in der Sache) vergessen, um so realer ist das Object; um so lebensvoller unser eigenes Dasein. Aufgehen in das Object heißt „Leben"; Nichtreflectiren auf die eigene Thätigkeit heißt aufgehen in das Object. Daher ist die Selbstvergessenheit das Kriterium, welches Wirklichkeit und Nicht-Wirklichkeit, Leben und Reflexion scheidet. Demnach gelten hier

Digitized by Google

im Sinne Fichte's folgende Begriffe für gleichbedeutend: Wirklichkeit, Realität, Leben, gemeines Bewußtsein, unmittelbare Erfahrung*).

2. Die Potenzen des wirklichen Bewußtseins.

Das Leben oder das lebendige wirkliche Bewußtsein besteht in einer Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die nothwendig mit einander verknüpft sind. Dieser Zusammenhang macht das „System" des Lebens, das, wie jedes System, von gewissen Grundbestimmungen abhängt. Diese Bestimmungen werden nicht künstlich gemacht, sie sind; sie werden auch nicht geändert, sie sind nothwendig: wir können nichts als vermöge des denkenden Bewußtseins darauf reflectiren; die Reflexion kann nur zerlegen und begreiflich machen [„repräsentiren"], was sie als Wirklichkeit vorfindet.

Wir leben; wir reflectiren auf unser Leben und erheben uns dadurch auf eine höhere Lebensstufe; wir reflectiren auf diese unsere Reflexion und erheben uns dadurch auf die höchste. Diese Stufen nennt Fichte hier „Potenzen". Das Leben im eigentlichen Verstande macht „das System der ersten Potenz", die Reflexion macht die höheren Potenzen, die als Reflexionsproducte zugleich Producte der Freiheit sind. Die Reflexion ist frei, sie kann sich über jede Stufe erheben und also in's Endlose aufwärts steigen. Hier giebt es für die Willkür keine letzte Grenze, dagegen giebt es eine solche letzte Grenze in der Richtung nach unten. Wir können nicht tiefer hinabsteigen als bis zum Leben im Sinne der Realität. Dieses Leben der ersten Potenz, das wir Realität, Thatsache des Bewußtseins, Erfahrung nennen, ist für (alle

*) Sonnenklarer Bericht u. s. f. Einleitung. I Lehrstunde. S. W. I Abth. II Bd. S. 329—345.

Digitized by Google

Reflexion) die feste Grundlage, „der Fuß und die Wurzel alles Lebens". Wir leben: das ist das Erste. Wir wissen von uns als Lebendigen: das ist das Zweite. Wir wissen von uns als Wissenden, d. h. wir erheben uns auf den Standpunkt der (intellectuellen) Selbstanschauung: das ist das Dritte und Höchste*).

3. Die Wissenschaftslehre als Abbildung des wirklichen Bewußtseins.

Was wir auf der ersten Stufe sind ohne es zu wissen, das sind wir auf der höchsten Stufe mit Bewußtsein. Also ist klar, wie sich die höchste Stufe zur untersten verhält: wir sind auf beiden dasselbe, nur daß wir auf der höchsten Stufe, was wir sind, zugleich durchschauen. Die erste Stufe ist das lebendige wirkliche Bewußtsein; die höchste Stufe ist die Erkenntniß der ersten, das Wissen, dessen Gegenstand das wirkliche Bewußtsein (Erfahrung) ist, die Wissenschaft vom wirklichen Bewußtsein: Wissenschaftslehre. Es ist also klar, wie sich die Wissenschaftslehre zum wirklichen Bewußtsein und damit zur Wirklichkeit selbst verhält.

Das wirkliche Bewußtsein bildet ein System, das von gewissen Grundbestimmungen abhängt. Diese Bestimmungen liegen dem Bewußtsein jedes vernünftigen Wesens zu Grunde, nicht bloß dem menschlichen, noch weniger bloß dem individuellen; sie sind das Ursprüngliche in allem Bewußtsein, das kantische Apriori. Die Erkenntniß dieser Grundbestimmungen ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre. Setzen wir nun, daß diese Bestimmungen selbst einen systematischen Zusammenhang haben, so ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre deren vollständige systematische Ableitung; so ist die Wissenschaftslehre selbst, wenn sie ihre Aufgabe löst, „ein Abbild und Verzeichniß jener Grundbestimmungen",

*) Ebendaselbst. I Lehrstunde. S. 344—346.

Digitized by Google

„die getroffene und vollständige Abbildung des ganzen Grundbewußtseins"; sie ist das System der ersten Potenz, in's Bewußtsein erhoben, sie ist nichts anderes und will nichts anderes sein. Sie verhält sich demnach zum wirklichen Bewußtsein, wie die Demonstration eines Uhrwerks zur wirklichen Uhr, und es kann ihr so wenig einfallen, sich an die Stelle des wirklichen Bewußtseins zu setzen, als sie im Sinne hat, die Demonstration eines Uhrwerks, die Erklärung seines Mechanismus, für die wirkliche Uhr auszugeben. So denkt nicht die Wissenschaftslehre, so urtheilen über sie alle Gegner, die in dem gegebenen Falle die Demonstration der Uhr von der wirklichen Uhr in der That nicht zu unterscheiden vermögen*).

Die Differenzpunkte sind in einer treffenden Vergleichung eben so lehrreich als die Vergleichungspunkte. Die Wissenschaftslehre verhält sich zum wirklichen Bewußtsein nicht, wie der Uhrmacher zur Uhr oder der Künstler zu seinem Werk. Der Künstler erfindet das Werk zu einem vorher bestimmten Zweck nach gewissen Gesetzen. Die Wissenschaftslehre macht das Bewußtsein nicht, sie erfindet es nicht, es ist; sie verhält sich zu dem wirklichen Bewußtsein nacherfindend und nacherzeugend, sie läßt das Bewußtsein sich selbst erzeugen und entwickeln von seinem verborgenen Ursprunge an bis zu dem klaren und vollständigen Selbstbewußtsein, das zusammenfällt mit unserer gemeinen Erfahrung, dieser bekanntesten aller Thatsachen. Es handelt sich nur darum, daß die Wissenschaftslehre wirklich jenen verborgenen Punkt, die Quelle und den Ursprung trifft, von dem aus sich die Grundzüge des Bewußtseins entwickeln. Die Entwicklung macht sich von selbst, sobald die Quelle entdeckt ist. Nun

*) Ebendaselbst. II Lehrstunde. S. 346 — 56. Vgl. V Lehrst. S. 394.

Digitized by Google

erscheint diese Entdeckung zunächst wie ein „glücklicher Einfall", wie ein geniales „Errathen", wie ein bloßer Versuch, von dem es ungewiß ist, ob er sich bestätigt, ob er die Probe besteht. Aber wenn er die Probe besteht, so ist es auch vollkommen gewiß, daß die Sache an der richtigen Stelle ergriffen wurde. Wenn von dem Punkte aus, den uns ein Zufall in unbekannter Gegend auffinden ließ, der Fluß beginnt und fortfließt bis er in das Meer einmündet, so ist keine Frage, daß jener Punkt die Quelle des Stromes war. So trägt die Wissenschaftslehre in ihrer eigenen Untersuchung die Probe ihres Grundgedankens. Wenn von hier aus eine Entwicklung beginnt, die als nothwendiges Resultat das wirkliche Bewußtsein ergiebt, so gilt jener Grundgedanke mit Recht als das Princip des Bewußtseins. Dieses Princip, welches die Unterscheidung des Subjectiven und Objectiven und damit das thatsächliche Bewußtsein ermöglicht, ist jene Identität des Subjectiven und Objectiven (das Subject-Object, das reine Ich oder die Ichheit), deren Bedeutung Fichte schon in der Grundlegung der Sittenlehre erleuchtet, in dem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre aus der Unmöglichkeit des Gegentheils bewiesen hatte, und die er hier in dem sonnenklaren Bericht „das Unbedingte und Charakteristische des Selbstbewußtseins" nennt*).

Aus dieser Grundanschauung entwickeln sich eine Reihe nothwendiger Handlungen, die das unmittelbare wirkliche Bewußtsein zur Folge haben. Die Wissenschaftslehre ist die Construction dieser Reihe. Kein Glied dieser Reihe ist ohne das andere, keins kann ohne das andere gefaßt werden**). Was in Wirklichkeit existirt, ist das Ganze, der Zusammenhang aller Glieder, in

*) Ebendaselbst. III Lehrstd. S. 356—380. Bes. S. 362. 63.

**) Ebendaselbst. VI Lehrstd. S. 380—394.

welchem das lebendige Bewußtsein besteht; was die Wissenschaftslehre giebt, ist die methodische Entwicklung der Reihe Glied für Glied. Hier sieht man deutlich, wie die Wissenschaftslehre mit dem wirklichen Bewußtsein übereinstimmt und wie sie von demselben sich unterscheidet. Sie will das getroffene und vollständige Abbild des wirklichen Bewußtseins enthalten: das ist die Uebereinstimmung beider. Aber das wirkliche Bewußtsein ist auf einmal, gleichsam mit einem Schlage, was die Wissenschaftslehre in einer Reihenfolge entwickelt; sie verfährt in dem Setzen der einzelnen Bestimmungen methodisch, während sich diese in dem wirklichen Bewußtsein unmethodisch und unkritisch alle beisammen finden: das ist die Differenz beider. Die Wissenschaftslehre verhält sich demnach zum wirklichen Bewußtsein, wie die Kosmogonie sich verhalten will zum Universum, wie die Mathematik sich in der That verhält zu unserer sinnlichen Größenanschauung, wie z. B. das Maß der Linie sich verhält zur wirklichen Linie: sie ist, um den Hauptgedanken der fichte'schen Schrift in aller Kürze zu geben, die Mathematik des wirklichen Bewußtseins. Daher ist sie ihrer Absicht und Leistung nach dem gewöhnlichen Bewußtsein so wenig entfremdet, daß sie vielmehr eine „für den gemeinen Menschenverstand wohlwollend gesinnte und die Rechte desselben sichernde Philosophie, und jede andere, die ihr in dieser Absicht zuwider ist, eine Gegnerin des gemeinen Verstandes ist *).“

Das gewöhnliche Bewußtsein handelt nach nothwendigen Gesetzen, es kennt diese Gesetze (d. h. sich selbst) nicht; es weiß nicht, was es thut. Wissen, was man thut, ist eine nothwendige Aufgabe aller bewußten Wesen. So lange diese Aufgabe

---

*) Ebendaselbst. V Lehrst. S. 394 — 402. S. 395.

nicht gelöst ist, sind wir preisgegeben dem Spiele des Zufalls und der Herrschaft des Schicksals. Diese Aufgabe löst die Wissenschaftslehre. Das ist ihre ganze Bedeutung. Sie ist darum nicht bloß das höchste wissenschaftliche Uebungsmittel zur Stärkung des Geistes und zur Selbständigkeit des Charakters, sondern auch das beste Erziehungsmittel zur Lebensweisheit; „durch sie wird das Menschengeschlecht von dem blinden Zufalle erlöst und das Schicksal wird für dasselbe vernichtet*)."

4. Die Gegner der Wissenschaftslehre.

Aus diesem Begriff der Wissenschaftslehre folgt nun von selbst, welche Gegner sie hat und behält. Alle, die nicht einsehen, daß es sich in der Wissenschaftslehre keineswegs um etwas dem gewöhnlichen Bewußtsein absolut Neues und Fremdes, keineswegs um ein *anderes* Bewußtsein, sondern lediglich um die Einsicht in das gegebene, wirkliche Bewußtsein handelt: um das Wissen des eigenen nothwendigen Thuns, um das Wissen vom Wissen. Sie kennen und empfinden die Aufgabe der Wissenschaft nicht, darum verstehen sie nicht die der Wissenschaftslehre. „Ihr habt," so wendet sich Fichte unmittelbar an diese Gegner, „in eurem Leben nicht *gewußt*, und wißt daher gar nicht, wie Einem zu Muthe ist, der da weiß." Es ist ihnen nicht um „das Innere eines Wissens, dasjenige, auf welchem allein es beruht, daß ein Wissen, eine Ueberzeugung, eine Unerschütterlichkeit des Bewußtseins stattfindet", sondern lediglich um die äußere Oberfläche des Wissens, um den bloß „historischen Glauben" zu thun, der stückweise die todten Reste des Wissens einsammelt. So haben sie auch die Wissenschaftslehre beurtheilt

*) Ebendaselbst. VI Lehrst. S. 403 — 410.

Digitized by Google

als „einen Brocken aus dem kantischen Strome, oder aus dem Strome des empirischen Lebens“, als eine Art Psychologie; sie haben dabei „jeden Bissen“ der Wissenschaftslehre für das Ganze genommen und nun über die unverständliche Sprache, die Widersprüche, die paradoxen Sätze nicht genug klagen können.

Wer eine Sache nicht versteht, handelt rechtschaffen, wenn er sie aufgiebt und sich nicht weiter darum kümmert. Die Philosophie ist durch die Wissenschaftslehre so weit gediehen, daß keiner, dem diese ein verschlossenes Buch bleibt, in jener etwas auszurichten vermag. Daher sollten die Gegner der Wissenschaftslehre unter den Schulphilosophen ihr Unvermögen richtig erwägen und aufhören, die Philosophie als Geschäft zu treiben. Das Beispiel des hallischen Jacob, der angefangen hat, sich mit Nationalökonomie abzugeben, ist achtungswerth und nachahmungswürdig; „die Abicht, Buhle, Bouterweck, Heusinger, Heydenreich, Snell, Ehrhard Schmid“ mögen es beherzigen. Es giebt in der Welt noch andere nützliche Geschäfte, als da sind „Brillenschleifen, Forstverwaltung, Landrecht, Versmacherei, Romanschriftstellerei, geheime Polizei, Viehzucht u. s. f.*)“

5. Fichte und Nikolai.

Dem gelehrten Unverstande bleibt die Wissenschaftslehre verschlossen, nicht dem gemeinen Verstande, sobald dieser wissenschaftlich über sich selbst nachdenkt. Wenn ihm das Bedürfniß und die Fähigkeit zu einer solchen wissenschaftlichen Selbsterkenntniß abgeht, so wird der gemeine Verstand zum platten, der, unfähig in die Tiefe zu blicken, an der Oberfläche der Dinge haftet und nun die oberflächlichste Vorstellungsweise für die voll-

*) Ebendaselbst. Nachschrift an die Philosophen von Profession, die bisher Gegner der Wissenschaftslehre gewesen. S. 410—420. S. 419.

Digitized by Google

kommenste und sich selbst für den Inbegriff aller Weisheit hält. Diese Einbildung seiner Vollkommenheit hält gleichen Schritt mit der Unfähigkeit sich selbst zu begreifen; wo diese ihren Culminationspunkt erreicht, zeigt sich auch jene auf ihrem Gipfel; dann wird die Einbildung der eigenen Vortrefflichkeit zum eingewurzelten Grundsatz, wonach der platte Verstand alles beurtheilt, nur daß bei seiner gänzlichen Unfähigkeit zur Selbsterkenntniß ihm dieser Grundsatz nie zum Bewußtsein kommt; er hat ihn und handelt stets danach, ohne zu glauben, daß er ihn hat. Im Gegentheil er hält sich für ein Muster nicht bloß der Weisheit, sondern zugleich der Bescheidenheit; und da jener Grundsatz nur der Selbsterkenntniß weichen kann, so bleibt er auf dem Gipfel des platten Verstandes unabänderlich stehen, und man kann daraus den ganzen Charakter des letzteren ableiten in allen seinen Aeußerungsweisen. Den Typus dieses platten Verstandes in aller seiner Hohlheit und Selbstgefälligkeit sieht Fichte vor sich in Friedrich Nikolai, dem Altmeister der deutschen Aufklärerei. Unter den Gegnern der Wissenschaftslehre gab es keinen, der platter, zu ihrem Verständniß unfähiger, in der Art sie zu beurtheilen unwissender, geistloser, dreister gewesen wäre, als dieser Friedrich Nikolai. Die ordinärsten Einwände auf flacher Hand brachte er in der Form elender Späße und mit dem Anspruche vor, die Sache damit gerichtet und für immer abgeurtheilt zu haben*). Aehnlich war er schon mit Kant, Goethe, Schiller umgegangen.

---

*) Das Ich will alles in sich begreifen, also, schließt Nikolai, unter anderem auch die wilde Schweinskeule. Wenn nun der Philosoph die wilde Schweinskeule verzehrt, so ißt er sich selbst! Das nennt Nikolai Fichte ad absurdum führen. Und so, wie Nikolai, urtheilen noch heute manche unserer Philosophen von Profession, die ich zu nennen wüßte, wenn etwas daran läge.

Digitized by Google

dieses Zeitalters kommt, jede ächte Erhebung des Menschen in Religion, Kunst, Philosophie und damit auch den Geist der Wissenschaftslehre zu fassen; hier findet Fichte seinen verächtlichsten und wegen der niedrigen Denkweise hartnäckigsten Gegner. Wenn er in seiner „Appellation" von ächten Atheisten geredet habe, so habe er ganz eigentlich Nikolai gemeint und die, welche ihm gleichen *).

*) Ebendaselbst. Cap. XII. S. 59. V Beilage (zum IX Capitel) S. 88.

Digitized by Google

Zweites Capitel.

Die Bestimmung des Menschen: I. das Problem. Zweifel und Wissen.

I.

Aufgabe und Charakter der Schrift.

Der Begriff der Wissenschaftslehre umfaßt ein System, das vom theoretischen Ich zum praktischen (moralischen) und von diesem zum religiösen oder, kurzgefaßt, (in der Betrachtung des Ich) vom Wissen zum Glauben fortschreitet. Der Rückblick auf die Wissenschaftslehre soll sich auf die Entwicklung des Systems in seinem ganzen Umfange erstrecken. Diese Forderung erfüllt Fichte in seiner „Bestimmung des Menschen": die Schrift giebt einen umfassenden Blick auf das ganze System und enthält zugleich eine weitere Entwicklung der Glaubenstheorie, in welcher letzteren Rücksicht Fichte selbst gerade auf diese Untersuchung hinweist*).

Dadurch ist der (ihrem Zeitpunkt entsprechende) Charakter der Schrift bestimmt. Sie bildet das nächste Glied in der Fortsetzung der religionsphilosophischen Untersuchungen; sie gehört zugleich in die Gruppe jener zusammenfassenden Schriften, welche

*) Die Bestimmung des Menschen. Berlin 1800. S. W. I Abth. II Bd. Vgl. oben Schluß des vorigen Buchs. S. 794.

Digitized by Google

die Summe des ganzen Systems enthalten; sie ist in dieser Gruppe die wichtigste und darum unter allen Schriften des Philosophen eine der lehrreichsten und didaktisch besten. Sie theilt mit dem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, der ihr vorausgeht, und mit dem sonnenklaren Bericht, der ihr nachfolgt, die exoterische Absicht und die katechetische Form. Das erste Buch ist in der Weise eines Selbstgesprächs geschrieben und erinnert seiner ganzen Natur nach lebhaft an die Meditationen Descartes', das zweite ist dialogisch, in ähnlicher Weise als der sonnenklare Bericht. In seiner Charakteristik der beiden Grundsysteme des menschlichen Denkens erinnert das erste Buch an den Gedankengang der ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre, welche jene Systeme als Dogmatismus und Idealismus einander entgegengesetzt hatte.

Die Grundlegung der Sittenlehre, der Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, der sonnenklare Bericht kommen darin überein, daß in die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven das Wesen des Ich und das Princip alles Bewußtseins gesetzt werden müsse. Was diese Identität bedeutet, ist nirgends lichtvoller entwickelt als in dem zweiten Buch der Bestimmung des Menschen. Hier ist das Identitätsprincip, das schon in der ganzen Anlage der Wissenschaftslehre feststeht, nicht bloß formulirt, sondern die Formel ist ausgerechnet. Darin liegt eines der größten eigenthümlichen Verdienste dieser Schrift, die übrigens in der Art und Weise, wie sie jene Identität dem Bewußtsein zu Grunde legt, ganz in den uns bekannten Ideengang der Sittenlehre eingeht.

Die Frage nach der Bestimmung des Menschen fällt zusammen mit der Frage nach unserem Wesen, unserem wahren Sein, unserer Realität. Die Frage nach dem Realen in uns erweitert

Digitized by Google

sich zu der Frage nach dem Realen überhaupt. Was ist das wahrhaft Reale? Wie allein können wir es erfassen? Das Problem, womit die neuere Philosophie begann, die alte cartesianische Frage: „was bin ich?" bildet das Grundthema der fichte'schen Schrift. Ich will wissen, was ich bin, nicht auf Grund fremder Ansichten, sondern durch eigenes Nachdenken. Ich will es selbst erforschen durch eine vorurtheilsfreie, sorgfältige, strenge Untersuchung.

II.

Der Standpunkt des Zweifels.

1. Das System der Natur.

Die nächste Richtschnur zur Lösung dieser Frage bietet uns die unmittelbare Erfahrung, vermöge deren wir Dinge außer uns, eine Welt, uns selbst als einen Theil der Welt vorstellen. Von dieser Erfahrung gehen wir aus und ergänzen sie durch nothwendige Schlüsse zu einem System. Wir sind Dinge im Zusammenhang der Dinge. Wir verstehen das eigene Wesen um so besser, je gründlicher wir die Natur der Dinge einsehen. Also die erste Auflösung unserer Frage geschieht aus dem Begriff der Natur oder des Universums, wie wir diesen Begriff zu denken durch die Thatsachen der Erfahrung selbst genöthigt sind.

Wir finden uns unter Objecten, deren jedes nach seinen Eigenschaften und nach dem Grade derselben durchgängig bestimmt ist als diese einzelne Erscheinung; jede dieser Erscheinungen ist der Verwandlung und dem Wechsel unterworfen, sie ist entstanden, also geworden, also verursacht; die ganze Natur lebt in einem beständigen Wechsel ihrer Erscheinungen, dieser Wechsel geschieht durchgängig nach dem Gesetze der Causalität und bildet daher eine in's Endlose laufende Kette von Ursache und Wirkung.

Digitized by Google

Jede Ursache ist Kraft, jede (durchgängig bestimmte) Erscheinung ist hervorgebracht durch ihre eigene Kraft, die aber nur wirken kann im Zusammenhange mit allen übrigen. So ist die Natur ein streng gesetzliches System wirksamer Kräfte, ein streng gesetzlicher Zusammenhang von Erscheinungen, indem auch nicht das Kleinste geändert werden kann, ohne das Ganze zu ändern.

Jede Erscheinung ist eine (vorübergehende) Aeußerung nothwendig wirkender Naturkräfte. Eine solche Naturerscheinung ist auch der Mensch, er ist eine denkende Natur; in ihm wirken die bildende, organisirende, denkende Naturkraft harmonisch zusammen; er i st nicht bloß, wie die rohe Materie, sondern er ist lebendig; er lebt nicht bloß, wie die Pflanze, sondern ist zugleich ein sich frei bewegender lebendiger Körper; er hat nicht bloß Selbstbewegung, wie das Thier, sondern er denkt: er ist und w e i ß, daß er ist; in ihm kommt die Natur zum Bewußtsein und verdoppelt dadurch ihr eigenes Sein. Der Mensch weiß sein eigenes Dasein, er weiß sich als ein besonderes, beschränktes Naturwesen. Das Beschränkte ist die nothwendige Folge eines Beschränkenden; es ist ein Begründetes und fordert nothwendig einen Grund, es ist ein Besonderes und fordert nothwendig ein Allgemeines. Das Allgemeine verhält sich zum Besonderen als Grund zur Folge. Der Satz des Grundes macht daher den Uebergang von dem Besonderen zum Allgemeinen: diesen Uebergang macht das menschliche Bewußtsein und muß ihn machen, indem es vom Standpunkte seines beschränkten Daseins oder seiner Individualität aus die Welt betrachtet. Jeder erkennt sich als ein bestimmtes Product nothwendig wirkender Naturkräfte.

Diese Kräfte wirken in uns; sie sind unsere eigenen Kräfte. Wir haben ein unmittelbares Bewußtsein unseres Seins, unserer Kraft, unserer Wirksamkeit. Diese unsere Wirksamkeit,

Digitized by Google

sofern wir derselben unmittelbar bewußt sind, heißt Wille; jede Wirksamkeit setzt ein Streben voraus, das Bewußtsein unseres Strebens heißt Begierde oder Neigung; unsere Kräfte sind verschiedene und können gegeneinander streben, so daß keine zur entschiedenen Wirksamkeit kommt, das giebt die Unentschlossenheit des Willens; eine Kraft siegt über die andere, das macht den Willensentschluß; alle unsere Kräfte streben (nicht gegen einander, sondern) harmonisch, so entsteht die Willensrichtung, die wir sittlich nennen, der tugendhafte Wille; die niedere Kraft siegt über die höhere, so entsteht in uns ein Gefühl der Niederlage, das wir als Reue bezeichnen; das Streben unserer ganzen Natur im Einklang ihrer Kräfte, diese „sittliche Willensrichtung" bildet unseren Grundtrieb, und das Bewußtsein dieses Grundtriebes nennen wir „Gewissen". So erklärt das Natursystem auch die sittliche Welt oder scheint dieselbe zu erklären*).

2. Die Verneinung der Freiheit als Folge des Natursystems.

Was auch geschieht, geschieht nothwendig nach dem Naturgesetz. Unter diesem Gesichtspunkt ist das sittliche Handeln ebenfalls eine naturnothwendige Aeußerung. Darum giebt es hier keine Unabhängigkeit und Freiheit des Willens. Wir können von sittlichen und unsittlichen, edlen und unedlen Naturen, von Reue und Gewissen, aber nicht von Verschuldung und Zurechnung reden. Der Wille handelt, wie er unter den gegebenen Bedingungen der in uns wirksamen Kräfte handeln muß. Möglich, daß diese Kräfte ungehindert sich entfalten; möglich, daß sie durch entgegenwirkende Kräfte eingeschränkt und gehemmt, möglich auch,

*) Die Bestimmung des Menschen. Erstes Buch. Zweifel. S. 169—189.

Digitized by Google

daß sie durch deren größere Gewalt überwunden und unthätig gemacht werden. Im ersten Fall ist der Zustand unserer Kräfte frei, im zweiten gehemmt, im dritten gezwungen. Es giebt eine Freiheit des Könnens, nicht des Wollens. Und da unsere Kraft stets beschränkt ist durch das Maß der Individualität, so giebt es keine unbedingte Freiheit des Könnens, also überhaupt keine unbedingte Freiheit. Unsere Kraft ist selbst nur eine Aeußerung der Naturkraft, keine freie, sondern eine durch den Weltzusammenhang vollkommen bedingte Aeußerung derselben. Wir sind, was wir sind. An diesem unserem durch das Naturgesetz bestimmten Sein können wir nichts ändern. Es ist schlechterdings unmöglich, daß unser eigenes Selbst etwas anderes ist oder aus sich macht, als es von Natur ist. Unter diesem Gesichtspunkte giebt es eigentlich keine Bestimmung, sondern nur eine Bestimmtheit des Menschen.

3. Die Forderung der Freiheit.

Wir haben aus der Natur der Dinge unser eigenes Wesen begriffen. Dieses Natursystem befriedigt unseren Verstand, denn es besteht in einer wohlgeordneten Kette bündiger Schlüsse, die ausgehen von der Thatsache der Erfahrung. Doch ist etwas in uns, das diesem Systeme widerstreitet und sich gegen die nothwendigen Folgerungen desselben unwillkürlich sträubt: gegen die Consequenz, die unser Wesen für die Aeußerung einer fremden Kraft, für deren bedingte Aeußerung und unsere Willensfreiheit demnach für nichtig erklärt, woraus von selbst die Unmöglichkeit folgt, uns zu ändern*).

Was wir diesem System entgegensetzen, ist zunächst eine auf das bloße Gefühl von uns selbst gegründete Forderung: wir wol-

*) Ebendaselbst. I Buch. S. 189—191.

Digitized by Google

len nicht bloß Naturproducte, sondern selbständige, freie Wesen sein, die den letzten Grund ihrer Bestimmungen in sich selbst tragen, die sich selbst bestimmen und zu dem machen, was sie werden. Alles gewordene Sein ist eine Folge, die einen Grund voraussetzt. Wir müssen uns daher, um jener Forderung entsprechen zu können, zwei Arten des Seins zuschreiben, von denen das erste den alleinigen Grund des zweiten ausmacht, die sich zu einander verhalten, wie das Vorbild zum Nachbilde. Wenn wir mit voller Freiheit aus uns selbst ein Vorbild machen und dieses Vorbild in unserem wirklichen Dasein ausführen, so wäre die Forderung erfüllt, die sich gegen das System der bloßen Naturnothwendigkeit erhebt. Jenes Vorbild ist der frei entworfene Zweck, also der Zweckbegriff, den die Intelligenz macht. Wenn wir unser Sein durch unser Denken bestimmen und unser Denken sich selbst bestimmt, so sind wir frei im geforderten Sinne des Wortes *).

4. Die entgegengesetzten Systeme der Natur und Freiheit.

Der Zweifel.

Jetzt stehen zwei Systeme einander gegenüber und wir haben die Wahl zwischen beiden: auf der einen Seite das System des Weltganzen, in welchem wir selbst bloße Naturerscheinung, unsere Intelligenz bloße Naturäußerung ist, unser Denken bloß das Zusehen hat, unsere Erkenntniß lediglich ein Abbild des Universums ist nach der Richtschnur und auf Grund der Erfahrung; auf der andern Seite ein System unserer Freiheit aus dem Standpunkte des unmittelbaren Selbstbewußtseins, in welchem wir un-

*) Ebendaselbst. I Buch. S. 191—195.

Digitized by Google

ser eigenes Vorbild sind, dieses Vorbild kraft unserer Intelligenz selbst hervorbringen, kraft unseres Willens selbst verwirklichen.

Das Natursystem muß das Freiheitssystem im Princip und darum in allen seinen Folgerungen verneinen. Das Freiheitssystem bejaht das Natursystem bis auf einen gewissen Punkt, in welchem der volle Gegensatz erscheint. Nach dem Natursystem kann die Intelligenz nur abbildend wirken; das Freiheitssystem fordert, daß sie vorbildend wirkt: es fordert die Unabhängigkeit der Intelligenz von der Natur, den Gedanken als Princip des Werdens. In diesem Punkte liegt die Differenz. Bejahen wir das Natursystem, so müssen wir diese Unabhängigkeit verneinen und mit ihr unsere Freiheit, so befriedigen wir den Verstand gegen die Stimme des unmittelbaren Selbstbewußtseins; bejahen wir unsere Freiheit, so müssen wir jene Unabhängigkeit behaupten, die dem Natursysteme widerstreitet. Gründe auf beiden Seiten, Gewißheit auf keiner. Wir haben die Wahl und mit ihr die Qual, die Qual des Zweifels, indem wir nicht wissen, ob wir den Verstand auf Kosten des Herzens oder umgekehrt die Forderungen des Herzens im Widerstreit mit dem Verstande befriedigen sollen. Wir bleiben im „Zweifel" und können den Kämpfen und der Unruhe desselben nur ein Ende machen durch volle Gewißheit. Da wir uns bei den Folgerungen nicht haben beruhigen können, so sehr uns ihre Folgerichtigkeit einleuchtet, so müssen wir das Princip untersuchen. Das Natursystem gründet sich auf die Thatsache unserer Erfahrung. Worauf gründet sich diese Thatsache? Diese Frage ist nicht untersucht. Hier stoßen wir auf die unergründete Prämisse des ganzen Systems.

Wir haben unseren Standpunkt bisher in der Erfahrung genommen und von hier aus das Natursystem mit aller Folgerichtigkeit entworfen. Jetzt müssen wir unseren Standpunkt so neh-

Digitized by Google

men, daß die Erfahrung ihm gegenüberliegt, wir müssen uns also über den bisherigen Standpunkt erheben. Dort war unser Gegenstand die Natur, unabhängig von uns, die Natur an sich; jetzt soll unser Object unsere Vorstellung der Natur, die Thatsache unserer Erfahrung selbst sein. Wir erheben uns damit von der dogmatischen Betrachtung der Dinge zur Aufgabe der Wissenschaftslehre und sehen zugleich, wie die Lösung dieser Aufgabe absolut nothwendig ist, um aus dem Zweifel zur Gewißheit zu kommen.

II.

Der Standpunkt des Wissens.

1. Das unmittelbare Selbstbewußtsein und die Empfindung.

Wie komme ich zur Erfahrung? Die Erfahrung stellt unmittelbar Dinge außer uns vor und lebt in deren Betrachtung. Wie komme ich dazu, Dinge außer mir vorzustellen? Ich würde sie nie vorstellen, wenn ich sie nicht sehen, hören, fühlen u. s. f. könnte; ich komme zur Erfahrung, wie es scheint, bloß durch meine Sinnesempfindung. Aber was ich empfinde, sind nicht Dinge außer mir, sondern bloß Affectionen in mir, meine eigenen Empfindungszustände. Alle meine Wahrnehmung ist bloß Wahrnehmung des eigenen Zustandes. Also ist die erste Bedingung aller Erfahrung, daß ich meinen eigenen Zustand wahrnehme, daß ich von dieser Wahrnehmung weiß. Ich kann mein Sehen nicht sehen, mein Hören nicht hören u. s. f., ich weiß von meiner Sinneswahrnehmung nur dadurch, daß ich mir derselben unmittelbar bewußt bin. Ich bin meiner Wahrnehmung, also meiner selbst unmittelbar bewußt. Dieses unmittelbare Bewußtsein meiner selbst ist daher die ausschließende Bedingung alles an-

deren Bewußtseins. Wie aber wird aus dem unmittelbaren Bewußtsein meiner Wahrnehmung, aus der bloßen Wahrnehmung meines eigenen Zustandes ein Wahrnehmungsobject außer mir, wie ich es in der Erfahrung vorstelle? Wie komme ich zu dieser Erfahrung *)?

2. Verbreitung der Empfindung. Fläche, Raum.

Jede meiner Empfindungen ist unmittelbar und einfach, gleichsam ein mathematischer Punkt; ich kann daher viele verschiedene Empfindungen nur nacheinander haben. Ich habe z. B. den Empfindungszustand roth; in der Erfahrung erscheint mir etwas Rothes, ich nehme roth wahr als Eigenschaft eines Objects, eines Körpers, also ausgebreitet über eine Fläche, und kann es nur in dieser räumlichen Ausdehnung wahrnehmen. Wie aber komme ich dazu, den mathematischen Punkt meiner Empfindung auszudehnen, denselben über eine Fläche zu verbreiten, neben einander zu stellen, was doch in mir nacheinander folgt? Man sage nicht, daß hier ein Sinn dem andern, etwa das Tasten dem Sehen, zu Hülfe komme, denn jeder Sinn braucht dieselbe Hülfe; kein Empfindungszustand, welcher Art er auch sei, ist Flächenwahrnehmung. Auch das Bewußtsein der eigenen Ausdehnung, des eigenen materiellen Leibes erklärt in diesem Falle nichts, weil es ebenso sehr der Erklärung bedarf, weil es das zu Erklärende ist **).

Ich empfinde bloß, was ich auf eine Oberfläche setze. Was hinter dieser Oberfläche liegt, empfinde ich nicht, aber ich bin gewiß, daß auch dort wieder eine wahrnehmbare Fläche, wieder etwas Empfindbares ist, daß kein Theil des wahrgenommenen

*) Ebendaselbst. II Buch. Wissen. S. 199—202.

**) Ebendaselbst. II Buch. S. 202—208.

Objects, kein Theil der unendlich theilbaren Masse unempfindbar ist, und so verbreite ich die Empfindung nicht bloß über eine bestimmte Fläche, sondern durch den unendlichen Raum; ich mache meine subjectiven Empfindungen zu objectiven Eigenschaften und setze den **Raum** als deren Träger.

Ich verbreite meinen Empfindungszustand, der bloß mathematischer Punkt ist, über eine Fläche; ich nehme auch jenseits dieser Fläche Empfindbares an und füge also zu der Empfindung, die ich habe, eine andere hinzu, die ich nicht habe; ich verbreite das Empfindbare durch den unendlichen Raum, den ich selbst nicht empfinde. Nur auf diese Weise verwandelt sich meine Empfindung in etwas Empfindbares außer mir, die Wahrnehmung meines eigenen Zustandes in die Wahrnehmung eines äußeren Gegenstandes, das unmittelbare Bewußtsein meiner selbst in das Bewußtsein von Gegenständen außer mir, d. h. in Erfahrung. Die ganze Frage läßt sich daher in die Formel fassen: wie wird die Empfindung räumlich? **Wie folgt aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein der Raum?***).

3. Das unmittelbare Selbstbewußtsein als Bewußtsein der Dinge.

Ich habe thatsächlich nur das unmittelbare Bewußtsein meiner selbst, ich habe kein anderes, keines von Dingen außer mir; auch habe ich kein Organ für solche Dinge, keiner meiner Sinne giebt mir die Vorstellung eines Gegenstandes; ich habe überhaupt kein allgemeines Wahrnehmungsvermögen, sondern nur bestimmte Empfindungen, Empfindungszustände, besondere Bestimmungen des inneren Sinnes. Ich habe kein Bewußtsein der Dinge, aber ich brauche ein solches Bewußtsein; es kann

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 208 — 212.

Digitized by Google

mir auch durch kein Organ gegeben werden, denn ich habe kein solches Organ; ich kann daher ein solches Bewußtsein nur aus meinem Selbstbewußtsein erzeugen. Das Selbstbewußtsein ist das Erste, das Bewußtsein der Dinge ist das Zweite; jenes ist das erzeugende, unmittelbare, dieses das erzeugte, vermittelte Bewußtsein *).

a. Die spontane Erzeugung des Gegenstandes.

Nun erscheinen mir in der Erfahrung die Gegenstände als von außen gegeben, und es ist keineswegs von meiner Willkür abhängig, ob ich diese Vorstellung habe oder nicht. Mithin ist die Erzeugung dieser Vorstellung kein willkürliches Product, ich bin mir des erzeugenden Actes nicht bewußt, ich entschließe mich nicht dazu und überlege nicht erst, ob ich diese Handlung vollziehen soll. Der erzeugende Act ist daher reflexionslos, er ist nicht frei, sondern „spontan". Unwillkürlich denke ich zu meiner Empfindung den Gegenstand hinzu als Grund der Empfindung. Der spontane Denkact geschieht also nach dem Satze des Grundes, nach dem Gesetze der Causalität. Meine Empfindung ist, sie war nicht immer, sie ist geworden, also verursacht; ich bin mir derselben als der meinigen, als meines Zustandes, aber ich bin meiner nicht als der Ursache dieses Zustandes bewußt; daher denke ich diese Ursache als eine „fremde Kraft" **).

b. Das Gesetz der Causalität.

Aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein entsteht demnach das Bewußtsein der Dinge nach dem Gesetze der Causalität und vermöge desselben. Woher aber habe ich den Begriff des Grundes? Nicht aus meiner Empfindung, die erst in Folge jenes

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 212—216.

**) Ebendaselbst. II Buch. S. 216—218.

Digitized by Google

Begriffs als eine gewordene oder begründete erscheint, noch weniger aus den Dingen außer mir, die erst in Folge jenes Begriffs (als Grund meiner Empfindung) gesetzt werden. Ich kann diesen Begriff nicht aus Bedingungen schöpfen, die durch ihn selbst bedingt sind. Der Begriff der Ursache ist daher nicht abstrahirt, nicht vermittelt, sondern unmittelbar: er ist eine „Grundwahrheit" und mein Wissen davon ein „unmittelbares Wissen" *).

Wie verhält sich nun dieses unmittelbare Wissen der Causalität zu dem unmittelbaren Selbßbewußtsein und dem Bewußtsein der Dinge? Dem unmittelbaren Selbstbewußtsein geht kein Bewußtsein vorher, es ist schlechthin das Erste. Zwischen dieses Bewußtsein und das der Dinge (Gegenstände außer uns) fällt kein Bewußtsein in die Mitte, das an das erste Glied das zweite anknüpfen und den Uebergang machen könnte von dem einen zum andern: kein Bewußtsein vermittelt diesen Uebergang, keine Reflexion erzeugt die Vorstellung des Gegenstandes. Das Bewußtsein meines Zustandes und das Bewußtsein des Gegenstandes sind daher durch nichts auseinandergehalten; sie fallen zusammen in einen und denselben Act. Ich erzeuge die Vorstellung des Gegenstandes nach dem Gesetze der Causalität, aber nicht durch dasselbe. Das Bewußtsein dieses Gesetzes entsteht mir erst dadurch, daß ich nach ihm handle, erst dadurch, daß ich mir meines Verfahrens bewußt werde. Das Wissen der Causalität soll unmittelbar sein; jetzt erscheint es als vermittelt. Es ist zugleich unmittelbar und nicht unmittelbar. Wie ist das möglich **)?

c. Das Bewußtsein des eigenen Thuns als eines Gegebenen.

Die Causalität, nach deren Gesetz ich die Vorstellung des

---

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 218 — 220.

**) Ebendaselbst. II Buch. S. 220.

Digitized by Google

Gegenstandes erzeuge, ist meine nothwendige Handlung, mein (durch keine Reflexion vermitteltes, also) unmittelbares Thun. Nun bin ich meiner selbst unmittelbar bewußt, sowohl meines Leidens als meines Handelns. Es giebt daher zwei Bestandtheile des unmittelbaren Selbstbewußtseins: mein Leiden und mein Thun; das Leiden ist meine Empfindung, mein Zustand; das Thun ist meine Erzeugung (der Vorstellung) des Gegenstandes nach dem Satze des Grundes. Dieses Thun ist durch kein Bewußtsein vermittelt, es geschieht unmittelbar und reflexionslos; daher bin ich mir in diesem Thun desselben nicht als meiner Handlung bewußt, ich weiß daher auch den Gegenstand nicht als mein Product, sondern bloß als mein Object; ich habe kein Bewußtsein von meiner Erzeugung (der Vorstellung) des Gegenstandes; ich habe daher bloß ein Bewußtsein (der Vorstellung) des Gegenstandes, ein Bewußtsein des Dinges. Mein Thun fällt daher für mich einfach zusammen mit dem Object. Das unmittelbare Bewußtsein meines Thuns ist zunächst das unmittelbare Bewußtsein der Dinge: das ist das Erste. Dann werde ich mir hinterher durch Reflexion meines Thuns als eines solchen bewußt: das ist das Zweite.

Die Causalität ist mein eigenes nothwendiges und unmittelbares Handeln. Die Frage nach dem Wissen von dieser Causalität fällt daher zusammen mit der Frage nach dem Bewußtsein meines eigenen unmittelbaren Thuns. Dieses Thuns bin ich mir unmittelbar und nicht unmittelbar bewußt: unmittelbar, denn es ist **mein** Thun; mittelbar, denn ich werde mir desselben erst nachträglich bewußt. So muß es sein und so ist es. Beide Sätze müssen gelten, und sie können nur dann in gleicher Weise gelten, wenn die Sache sich so verhält: ich bin mir meines Thuns unmittelbar bewußt, aber nicht als eines solchen, also

Digitized by Google

nur als eines **gegebenen**, vorhandenen; es schwebt mir vor, es ist mein Gegenstand. Ich bin mir meines Thuns als Gegenstandes unmittelbar bewußt (nicht des Gegenstandes als meiner That), d. h. ich bin mir einfach des Gegenstandes außer mir unmittelbar bewußt. Ich würde mir desselben nie **unmittelbar** bewußt sein, wenn er nicht in Wahrheit mein eigenes Thun wäre (d. h. etwas, das mir nothwendiger Weise **unmittelbar** gewiß ist und **nur** so gewiß sein kann). Hier leuchtet ein, daß ich in der Vorstellung der Gegenstände keineswegs über mein Bewußtsein hinausgehe, und daß es überhaupt kein Bewußtsein giebt, das über sich selbst hinausgehen könnte *).

4. **Das Bewußtsein eines von uns unabhängigen Seins.**

Dem widerstreitet in einem noch nicht erklärten Punkte die Thatsache unserer Erfahrung, unserer unmittelbaren Vorstellung der Dinge. Die Dinge außer uns erscheinen uns nicht bloß als unabhängig von unserem Thun, sondern auch als unabhängig von unserem Leiden, von unserem Zustande, von unserer Empfindung: sie erscheinen unabhängig von unserem Sein überhaupt. In der That also scheint unser Bewußtsein, indem es die Dinge außer sich so vorstellt, über sich selbst hinauszugehen, und was in der Natur unseres Bewußtseins in Wahrheit unmöglich sein soll, das erscheint in der alltäglichen Erfahrung fortwährend als wirklich. Indem wir Dinge außer uns vorstellen, erscheinen sie uns als völlig unabhängig von unserem Sein; sie schweben uns in dieser ihrer Selbstständigkeit vor, und wir erscheinen uns selbst als der Spiegel, der sie empfängt und abbildet **).

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 221 — 222.

**) Ebendaselbst. II Buch. S. 223 — 224.

Digitized by Google

a. Die Intelligenz als Object der Anschauung.

Hier kommen wir auf den Kern der Sache. In der Erfahrung sind wir uns der Dinge als eines von uns völlig unabhängigen Seins **unmittelbar** bewußt. Nun aber können wir nur des **eigenen** Seins unmittelbar gewiß sein. Beide Sätze gelten und können nur dann in gleicher Weise gelten, wenn es sich mit unserem Sein ebenso verhält, wie vorher mit unserem Thun. Ist uns ein fremdes (von uns unabhängiges) Sein unmittelbar gewiß, so ist dasselbe unfehlbar unser eigenes Sein, das wir aber nicht als solches erkennen, das wir vielmehr durch unser eigenes Wesen genöthigt sind, als ein unabhängiges Object außer uns vorzustellen. Woher diese Nöthigung?

Unser Sein besteht im Wissen, in der Intelligenz. Das Wesen der Intelligenz besteht im Sichwissen, in der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven; das Wesen des Bewußtseins besteht in der Trennung des Subjects und Objects: daher kann jene Identität (das absolut Eine), die Wurzel alles Bewußtseins, uns nicht selbst zum Bewußtsein kommen. Die ursprüngliche Einheit liegt dem Bewußtsein zu Grunde, dieses selbst besteht in dem ursprünglichen Getrenntsein des Subjectiven und Objectiven. Daher muß dem subjectiven Bewußtsein das eigene Sein als ein von ihm getrenntes, unterschiedenes, unabhängiges Object erscheinen. Dieses Object ist das Wissen selbst, die Intelligenz. „Dein Wissen als Objectives stellt sich vor dich selbst, vor dein Wissen als Subjectives hin und schwebt demselben vor, freilich ohne daß du dieses Hinstellens dir bewußt werden kannst.“ „Das Subjective erscheint als der leidende und stillhaltende Spiegel des Objectiven; das letztere schwebt dem ersten vor*).“ Das Subjective ist mithin das unmittelbare Be-

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 226.

Digitized by Google

wußtsein eines Seins außer sich. Dieses unmittelbare Bewußtsein ist Anschauung. Die Anschauung eines Seins außer uns ist äußere Anschauung, und dadurch entsteht überhaupt erst die Möglichkeit äußerer Wahrnehmung und äußerer Sinne.

b. Der Raum als Intelligenz.

Diese äußere Anschauung, die nichts anderes ist als der Ausdruck jener ursprünglichen Trennung des Subjectiven und Objectiven, womit alles Bewußtsein anhebt und worin es besteht, ist darum der nothwendige und unveränderliche Zustand des Bewußtseins. Diesen unveränderlichen Zustand kann das Bewußtsein nicht aufheben, denn es kann sein eigenes Sein nicht vertilgen; es kann daher nur innerhalb desselben thätig sein. Nun können wir unserer Anschauung nur bewußt werden, indem wir dieselbe in Thätigkeit setzen; sie verändert sich innerhalb des unveränderlichen Zustandes, d. h. „sie schwebt innerhalb des Unveränderlichen von einem veränderlichen Zustande fort zu einem andern veränderlichen." Dieses Fortschweben erscheint als „ein Linienziehen". Jenes Unveränderliche (die äußere Anschauung selbst) erscheint daher als etwas, in welchem man nach allen Richtungen hin Linien ziehen und Punkte machen kann, d. h. als Raum*).

Was wir als Sein außer uns anschauen, ist unser eigenes Sein, das Wissen, die Intelligenz. Der Raum ist das angeschaute Wissen, die angeschaute Intelligenz, darum ist er durchsichtig und vollkommen klar, wie diese. Es ist „das Bild unseres nicht hervorgebrachten, sondern angestammten Wissens überhaupt, von welchem alles besondere Denken nur die Erneuerung und weitere Bestimmung ist." „Der erleuchtete, durchsichtige, durchgreifbare und durchdringliche Raum, das reinste Bild mei-

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 227—228.

Digitized by Google

nes Wissens, wird nicht gesehen, sondern angeschaut, und in ihm wird mein Sehen selbst angeschaut. Das Licht ist nicht außer mir, sondern in mir, und ich selbst bin das Licht."

Hier ist die wahre Quelle der Vorstellungen von Dingen außer uns. „Diese Vorstellung ist nicht Wahrnehmung, du nimmst nur dich selbst wahr; sie ist ebenso wenig Gedanke, die Dinge erscheinen dir nicht als ein bloß Gedachtes. Sie ist wirklich und in der That absolut unmittelbares Bewußtsein eines Seins außer dir, ebenso wie die Wahrnehmung unmittelbares Bewußtsein deines Zustandes ist. Laß dich nicht durch Sophisten und Halbphilosophen übertäuben: die Dinge erscheinen dir nicht durch einen Repräsentanten; des Dinges, das da ist und sein kann, wirst du dir unmittelbar bewußt, und es giebt kein anderes Ding, als das, dessen du dir bewußt wirst. Du selbst bist dieses Ding; du selbst bist durch den innersten Grund deines Wesens, deine Endlichkeit, vor dich selbst hingestellt und aus dir selbst herausgeworfen; und alles, was du außer dir erblickst, bist immer du selbst." „Die Anschauung ist ein thätiges Hinschauen dessen, was ich anschaue, ein Herausschauen meiner selbst aus mir selbst: Heraustragen meiner selbst aus mir selbst durch die einige Weise des Handelns, die mir zukommt, durch das Schauen. Ich bin ein lebendiges Sehen. Ich sehe = Bewußtsein. Ich sehe mein Sehen = Bewußtes. Darum ist auch dieses Ding dem Auge deines Geistes durchaus durchsichtig, weil es dein Geist selbst ist*)."

5. Die Außenwelt als Product des Ich.

a. Masse.

Das unmittelbare Selbstbewußtsein ist Bewußtsein meines

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 228. 229.

Digitized by Google

leidenden Zustandes (Empfindung), meines Thuns, meines Seins (Intelligenz). Mein Thun erscheint als etwas Gegebenes d. h. als Object außer mir, als Ding. Mein Sein (Intelligenz) erscheint als ein von mir unabhängiges Sein, als Object, das mir vorschwebt, als Raum. Das unmittelbare Bewußtsein meines Thuns und Seins giebt daher die Anschauung äußerer Gegenstände, die Vorstellung der Dinge im Raum. Was den Raum erfüllt, ist Masse, Körperwelt. Ich bin vermöge des unmittelbaren Selbstbewußtseins Anschauung einer Körperwelt. Wie verhält sich zu dieser Anschauung die Wahrnehmung meines Zustandes, meine Empfindung?

b. Kraft.

Die Dinge im Raum haben in Rücksicht ihrer Größe, Gestalt, Lage und Entfernung bestimmte räumliche Verhältnisse, die nur erkannt werden durch unsere messende und ordnende Vergleichung. Diese Vergleichung ist keine Anschauung, kein unmittelbares Bewußtsein, sondern ein Urtheilen und Denken. Und das Princip dieser Beurtheilung sind unsere Affectionen, der Grad und die Stärke unserer Eindrücke. Von unserer Affection schließen wir auf das Afficirende als deren Grund; von der Stärke des Eindrucks schließen wir auf die Kraft des (afficirenden) Gegenstandes. Die Kraft ist ein erschlossenes, gedachtes Object, ein Begriff, den wir auf Grund der Empfindung mit dem Objecte der Anschauung (der Masse) verbinden. So verknüpft das Denken die Empfindung mit der Anschauung und überträgt jene auf diese: so entsteht die Vorstellung einer mannigfaltigen im Raume wirksamen Körperwelt und damit jene Erkenntniß der Dinge, die wir als Erfahrung bezeichnen*).

---

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 230 — 240.

Digitized by Google

6. Das Ich als Empfinden, Anschauen, Denken. Das Wissen als Traum.

Diese Erfahrung mit allen ihren Objecten, die gesammte Außenwelt, ist ein Product unserer Empfindung, unserer Anschauung, unseres Denkens. In der That haben wir in der Vorstellung dieser von uns unabhängigen Welt nirgends unser Bewußtsein überschritten: sie entsteht bloß durch unser Bewußtsein, sie ist ein Abbild unserer selbst, eine bloße Vorstellung, ein Bild, ein Schatten. Alle Objecte unseres Wissens sind Bilder, die wir nur darum für Wirklichkeit halten, weil wir nicht wissen, daß wir es sind, die sie erzeugen und bilden. So sind sie gleich den Traumbildern. Wir träumen die Welt. Unsere Anschauung ist Traum, unser Denken ist der Traum dieses Traumes. Als das einzig Reale, so scheint es, bleibt nichts übrig als unser Ich. Aber dieses Ich selbst ist nur empfindend, anschauend, denkend; es ist nur Bewußtsein seines Empfindens, Anschauens, Denkens: ein unmittelbares oder vermitteltes Bewußtsein, es ist selbst mithin nur eine Modification des Bewußtseins, eine solche, die jedes bestimmte Bewußtsein begleitet, in jeder Vorstellung gegenwärtig, aber ohne dieselbe für sich nichts ist, als eine aus den Vorstellungen abstrahirte Allgemeinheit, eine Art Sammelbegriff, ein bloßer Gedanke ohne alle Realität. Auf dem Standpunkte des Wissens giebt es nur Vorstellungen, nur Bilder, nirgends etwas wahrhaft Reales, weder außer uns noch in uns. Alles Wissen ist Abbildung; es wird in aller Abbildung etwas gefordert, das dem Bilde entspreche, etwas Reales an sich. Aus dem Wissen entsteht immer nur Wissen: daher kann die Forderung nach dem wahrhaft Realen durch das bloße Wissen nie befriedigt werden*).

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 240—247.

Das System der bloßen Naturnothwendigkeit, in dem unser Denken zuerst seine Befriedigung suchte, konnte die Forderung der Freiheit nicht erfüllen, sondern derselben nur widersprechen: darum verfiel es dem Zweifel. Das System des Wissens, welches die Thatsache der Erfahrung aus unserem Selbstbewußtsein begründet, giebt uns die Freiheit, aber es nimmt uns die Realität und verwandelt damit auch die Freiheit in einen bloßen Traum. Ist der Mensch ein bloßes Naturproduct, so hat er keine Bestimmung, die man im Ernste so nennen könnte. Ist die Welt und unser Ich keine wahrhafte Realität, so kann ebenso wenig von einer Bestimmung des Menschen geredet werden. Um die wahrhafte Wirklichkeit als solche und mit ihr die Bestimmung des Menschen zu erfassen, reicht das Wissen nicht hin. Das System des Wissens wird daher einer Ergänzung bedürfen, die zugleich eine Vertiefung ist.

Digitized by Google

Drittes Capitel.

Die Bestimmung des Menschen: II Lösung des Problems aus dem Standpunkte des Glaubens.

I.

Der Begriff des Glaubens.

1. Das vorbildliche Handeln (das praktische Ich).

Das Vorgestellte ist nichts Reales an sich, aber es wird in ihm etwas Ursprüngliches und Reales gefordert, das außer der Vorstellung liegt und unabhängig ist von dieser, das auch ohne sie besteht und von ihr nicht verändert wird, zu dem sich die Vorstellung bloß zusehend verhält. Alle unsere Vorstellungen sind bedingt durch uns selbst. Daher kann das Reale nur in unserem ursprünglichen, von allen Vorstellungen unabhängigen Sein gesucht werden.

Was wir ursprünglich und unabhängig von allen Vorstellungen (Objecten) sind, können wir nur durch uns selbst d. h. nur in Folge unserer eigenen Thätigkeit sein. Nun ist das Ich zugleich Subject und Object, es ist zugleich denkend und gedacht. Wir sind daher selbständig, wenn wir von beidem, von unserem Denken und Sein, die alleinige Ursache sind, wenn wir *mit* voller Freiheit Begriffe entwerfen und ein diesen Begriffen ent-

Digitized by Google

sprechendes Sein (einen außer dem Begriff liegenden Zustand) hervorbringen. Das hervorgebrachte Sein verhält sich zu dem frei entworfenen Begriff, wie das Nachbild zu dem Vorbilde; das Vorbild ist der Zweckbegriff, das Nachbild ist dessen Verwirklichung. Diese Verwirklichung fordert eine reelle Kraft, die sich zu dem Zweckbegriff verhält, wie das Können zum Wollen. Unser selbständiges Sein, in welchem allein wir zunächst das Reale suchen, ist mithin ein Thun, welches mit voller Freiheit (unabhängig von allen Vorstellungen und Objecten) Zwecke setzt und ausführt.

Nun ist freilich der Zweck auch eine Vorstellung, ebenso die Handlung, die aus ihr entspringt und der Trieb zu einer solchen Handlung, und man könnte daher leicht einwenden, daß wir diese unsere Selbständigkeit auch nur vorstellen und damit von neuem in jene Traum- und Scheinwelt gerathen, die keine Realität in sich hat und dem Zweifel verfällt. Auch läßt sich keinem wehren, daß er diese Reflexion macht (denn die Reflexion ist eine Sache der Willkür) und den Zweifel in's Endlose fortsetzt.

Indessen ist der Zweckbegriff von jenen Vorstellungen, denen der Kern der Realität fehlt, sehr verschieden. Diese Vorstellungen waren Abbilder und immer wieder Abbilder; alles Wissen bestand im bloßen Abbilden. Der Zweckbegriff ist nicht Abbild, sondern Vorbild. Wenn wir uns nur theoretisch verhielten, so würden wir bloß Abbilder haben. Daß wir Zwecke setzen und Vorbilder entwerfen, ist schon ein Beweis, daß wir nicht bloß theoretisch sind; das Vermögen der Zwecke stammt aus unserem praktischen Wesen; wir haben uns mit dem Zweckbegriff in das praktische Gebiet unserer Intelligenz versetzt, wir sind nicht mehr im Reiche des bloßen Wissens, in der Welt der Abbilder; daher kann uns auch der Zweifel, der dem Abbilde gegenüber entsteht

Digitized by Google

und dort in's Endlose fortgehen kann, hier nicht mehr treffen und einholen *).

2. Der Glaube als ursprüngliche Gewißheit.

Der Zweckbegriff, von dem wir reden, ist kein relativer und bedingter Zweck, den wir aus anderen Vorstellungen zusammensetzen und ableiten; er ist der Ausdruck unserer ursprünglichen und unbedingten Selbstthätigkeit, unseres wahrhaft unabhängigen Seins, nicht eine Folge, sondern der Grundzug unseres praktischen Wesens. Wir können daher diesen Zweck auch nicht vermitteln, bedingen, ableiten, sondern seiner, wie unserer selbst, nur unmittelbar gewiß sein. Wir können ihn nicht theoretisch abbilden, sondern nur praktisch nachbilden d. h. verwirklichen. Daher ist dieser Zweck kein Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens im Sinne der ursprünglichen, unmittelbaren Gewißheit.

Wenn das Wissen unsere einzige Handlungsweise wäre, so gäbe es bloß Abbilder, also nichts Reales. Wenn es kein absolutes Vorbild gäbe, so wären alle Abbilder grundlos und leer. Erst durch das Vorbild (welches von keinem Abbilde herstammt), durch das absolute Vorbild, kommt Realität in die Abbilder. Aus unserem ursprünglichen, selbstthätigen, praktischen Wesen kommt der Zweckbegriff und mit ihm das Vorbild. Von hier entspringt daher alle Realität. Aus der unmittelbaren Gewißheit unseres Zwecks, unserer Bestimmung, die eines ist mit unserem Wesen, mit unserem Triebe nach absoluter Selbstthätigkeit, mit dem Gefühl dieses Triebes: aus diesem Glauben stammt die Gewißheit aller Realität, so weit wir derselben gewiß sind. Das Reale wird nicht gewußt, es wird geglaubt. Ohne der Realität eines Objects, gleichviel welches, gewiß zu sein, giebt es keine wahr-

*) Die Bestimmung des Menschen. III Buch. Glaube. S. 248—254.

Digitized by Google

hafte Ueberzeugung. Daher ist jene ursprüngliche Gewißheit der Grund aller Gewißheit, der Glaube der Grund aller Ueberzeugung. Und da die Gewißheit unseres absoluten Zweckes zusammenfällt mit der Gesinnung, so konnte Fichte sagen: „alle meine Ueberzeugung ist nur Glaube, und sie kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande."

Die Realität kann nie demonstrirt, sondern nur geglaubt werden. Auch die natürliche Ansicht hält an der Realität der Dinge fest nicht aus theoretischen Gründen, sondern aus praktischen, aus Interesse für eine Realität, die man hervorbringen will, — „der Gute, schlechthin um sie hervorzubringen; der Gemeine und Sinnliche, um sie zu genießen." Aus dem Glauben, aus der Gesinnung, aus dem Gewissen stammt alle Wahrheit. So verhält es sich mit allen Menschen, welche je das Licht der Welt erblickt haben. „Auch ohne sich dessen bewußt zu sein, fassen sie alle Realität, welche für sie da ist, lediglich durch den Glauben, und dieser Glaube bringt sich ihnen auf mit ihrem Dasein zugleich, ihnen insgesammt angeboren." „Wir werden alle im Glauben geboren *)."

3. Wissenschaftslehre und Glaubensphilosophie.

Jacobi und Fichte.

Hier stimmt Fichte wörtlich überein mit Jacobi. Wir heben diesen Punkt hervor, in welchem die Wissenschaftslehre ihrerseits sich augenscheinlich der jacobi'schen Glaubensphilosophie annähert. Der erste Berührungspunkt beider lag in dem Urtheile über die kantische Philosophie, von der Jacobi zuerst eingesehen hatte, daß sie völliger Idealismus sei und das Reale als solches in seiner Unabhängigkeit vom Ich verneinen müsse und in der That ver=

*) Ebendaselbst. III Buch. S. 254 — 255.

Digitized by Google

neine. Das war auch Fichte's Meinung und er rühmte in seiner zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre gerade in diesem Punkte Jacobi als seinen Vorgänger. Nur daß er die kantische Lehre aus demselben Grunde bejahte und fortzubilden suchte, aus dem Jacobi sie verwarf. Das war ihr Gegensatz, dessen sich Jacobi stets deutlich bewußt blieb. Er setzte der kritischen Auflösung der Realität den unmittelbaren Glauben an dieselbe entgegen. Dieser Glaubenstheorie meinte Fichte, als er in die religiösen Fragen tiefer eindrang, sich wirklich zu nähern, und er sah damals seinen Abstand von Jacobi für weit kleiner an, als der letztere selbst. Keinen Philosophen nach Kant hat Fichte so anerkannt als diesen. In dem sonnenklaren Bericht stellt er Jacobi neben Kant als „einen gleichzeitigen Reformator der Philosophie", und in der Schrift über Nikolai nennt er ihn „einen der ersten Männer des Zeitalters, eines der wenigen Glieder in der Ueberlieferungskette der wahren Gründlichkeit"*). Uebrigens hatte Fichte schon in seiner Grundlegung der praktischen Wissenschaftslehre die Geltung der Realität für das Ich aus dem Gefühle erklärt, freilich zunächst nur phänomenologisch, aber er hatte bedeutsam hinzugefügt: „an Realität überhaupt, sowohl die des Ich als des Nicht-Ich, findet lediglich ein Glaube statt**)." In der That sind die Glaubenstheorien Jacobi's und Fichte's, so ähnlich sie in manchen Sätzen erscheinen mögen, in der Wurzel verschieden. Bei Fichte ist der Glaube durchaus praktisch motivirt, bei dem andern ist er unmittelbar theoretisch.

*) Vgl. oben Buch III. Cap. II. Nr. II. 3 b. S. 481 flgd. Fichte's sonnenkl. Bericht. S. W. I Abth. II Bd. S. 334. Fr. Nicolai's Leben u. s. f. Cap. VI. Anmerk. S. W. III Abth. III Bd. S. 31 flgd.

**) Vgl. oben Buch III. Cap. II. Nr. III. 4. S. 586.

Digitized by Google

4. Leben und Glaube.

Auf dem Standpunkte des bloßen **Lebens** war es unsere Selbstvergessenheit, welche macht, daß die Objecte, in die wir versenkt sind, für uns den Charakter voller und alleiniger Realität haben*); dann kommt die Reflexion, welche die Realität der Objecte in bloße Vorstellung auflöst und macht, daß es auf dem Standpunkte des **Wissens** nichts wahrhaft Reales für uns giebt. Auf dem ersten Standpunkte gilt die Realität (der Objecte) nur phänomenologisch, auf dem zweiten Standpunkte gilt sie gar nicht; auf keinem von beiden giebt es eine an sich gültige, von unserer Vorstellungsweise unabhängige Realität. Eine solche Realität giebt es erst und allein auf dem Standpunkte des Glaubens, des Gewissens, der Gewißheit unseres Handelns und unseres Zwecks. Das Gewissen allein ist jener feste unverrückbare Punkt, in dem alle wahrhafte Realität beruht, an den sich alle Realität der Objecte anknüpft; auch die des Lebens wird erst von hier aus bestätigt. Die Selbstvergessenheit ist die Wurzel der natürlichen Ansicht der Dinge; die Selbstgewißheit ist die Wurzel der Glaubensansicht, in welcher das Reale als solches erfaßt wird; die natürliche Ansicht geht allem Wissen vorher, die Glaubensansicht geht über alles Wissen hinaus: in der Bejahung der Realität stimmen beide zusammen.

Das Gewissen entscheidet endgültig über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit. Es ist gewiß, was ich thun soll; es ist gewiß, daß ich dem Gebote der Pflicht gehorchen soll. Was diesen Gehorsam ermöglicht, was in ihm als Bedingung zu seiner Erfüllung vorausgesetzt wird, das ist eben so wahr und gewiß. So

*) Sonnenklarer Bericht. Vgl. oben Cap. I. Nr. III. 1. S. 805 flgd.

Digitized by Google

weit die nothwendigen Forderungen des Gewissens sich erstrecken, so weit erstreckt sich mit absoluter Gewißheit das Gebiet der Realität. Was fordert das Selbstbewußtsein? Das war die Grundfrage der Wissenschaftslehre. Was fordert das Gewissen (die sittliche Selbstgewißheit)? Das ist die Grundfrage der Glaubenslehre*).

II.

Die Objecte des Glaubens.

1. Die Realität der Sinnenwelt.

Das Gewissen fordert mit der Erfüllung der Pflicht zugleich die Realität der Objecte, auf welche die Pflicht sich bezieht. Die Pflicht der Selbsterhaltung hat keinen Sinn, wenn der Leib, das physische Bedürfniß, der Nahrungstrieb, die Objecte dieses Triebes, Speise und Trank u. s. f. bloße Vorstellungen sind und keine wirklichen Dinge. Sie sind wirkliche Dinge. Das Gewissen realisirt die Vorstellung der Sinnenwelt. So gewiß die Pflicht existirt unabhängig von meiner Vorstellung, so gewiß existirt unabhängig von dieser auch das Object der Pflicht. Die Pflicht, andere Wesen meines Gleichen als vernünftige und selbstständige Wesen zu behandeln, hat keinen Sinn, wenn diese Wesen nur Schatten meiner Einbildung, nur meine Vorstellungen und nicht in Wahrheit wirkliche Personen außer mir wären. Sie sind wirkliche Personen. Das Gewissen realisirt diese Vorstellung. Schon das Rechtsgefühl gründet sich auf den Glauben an diese Realität. Unmöglich kann ich von anderen die Achtung meiner Freiheit als Recht in Anspruch nehmen, ohne ihnen das Vermögen dieser Achtung, also auch das Vermögen mich zu verletzen und damit eigene Selbständigkeit und Realität zuzuschrei-

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. I. S. 259.

Digitized by Google

ben, ohne also an ihre Realität zu glauben. Selbst der äußerste Idealist, der alle Dinge und sich selbst für bloße Vorstellungen erklärt, will von anderen keineswegs als bloße Vorstellung behandelt sein; er will nicht, daß andere willkürlich und gewaltthätig in seine Existenz eingreifen, er bekennt dadurch, daß er sich und die anderen nicht für bloße Vorstellungen, sondern für wirkliche Wesen hält, von deren Realität er überzeugt ist.

2. Die praktischen Beweisgründe der Realität des Nicht-Ich.

Unter den Einwänden auf flacher Hand, die man der Wissenschaftslehre von jeher gemacht und gewöhnlich in plumpester Weise ausgedrückt hat, war es stets eine besonders beliebte Instanz, daß Hunger und Durst das Ich am besten von der Realität des Nicht-Ich überzeugen können, und wenn es noch immer nicht genug überzeugt sei, so thue man gut, ihm handgreiflich zu Leibe zu gehen, wenn nicht gar den Schädel einzuschlagen, um die Realität des Nicht-Ich außer allen Zweifel zu setzen. Diese Argumente ad hominem sind nicht theoretische, sondern *praktische* Beweise für die Realität der Dinge; diese praktischen Beweise läßt Fichte nicht nur gelten, sondern braucht sie selbst gegen den bloßen Idealismus des Wissens. Wer daher der Wissenschaftslehre solche Einwürfe macht, in der Einbildung, sie damit zu überraschen, der beweist bloß, daß er Fichte nicht gelesen und darum von ihm nicht gelernt hat, diese Einwürfe richtig zu machen, womit sie freilich aufhören, Einwürfe zu sein.

Auf Grund des Gewissens bin ich von meiner Realität überzeugt, darum auch von der Realität anderer vernünftiger Wesen außer mir, von der Realität der gegenseitigen Einwirkung dieser Vernunftwesen, von der Realität des Mediums dieser Ein-

Digitized by Google

wirkung, von der Realität der Sinnenwelt. „Wir sind genöthigt anzunehmen, daß wir überhaupt handeln und daß wir auf eine gewisse Weise handeln sollen; wir sind genöthigt, eine gewisse Sphäre dieses Handelns anzunehmen: diese Sphäre ist die wirkliche und in der That vorhandene Welt, so wie wir sie antreffen; und umgekehrt, diese Welt ist absolut nichts anderes als jene Sphäre und erstreckt auf keine Weise sich über sie hinaus. Von jenem Bedürfnisse des Handelns geht das Bewußtsein der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt von dem Bewußtsein der Welt das Bedürfniß des Handelns; dieses ist das erste, nicht jenes, jenes ist das abgeleitete. Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft*)."

3. Der irdische Weltzweck. Das Weltbeste.

Meine Handlung geht auf einen Zweck, den sie verwirklichen will: sie will einen Zustand hervorbringen, der wirklich sein soll in der Zukunft. Ihr Object und ihr Schauplatz ist die Welt; sie geht daher auf einen künftigen Weltzustand, sie will die Welt verändern, und zwar in der Richtung, welche der sittliche Endzweck vorschreibt, d. h. sie will die Welt verbessern; ihr Zweck ist der künftige bessere Weltzustand, also die nothwendige Veränderung (Verbesserung) des vorhandenen.

Das pflichtmäßige Handeln steht darum in der Ueberzeu-

---

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. I. S. 260 — 263.

„Unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht; dieß ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung." Ueber den Grund unseres Glaubens u. s. f. S. W. II Abth. III Bd. S. 185.

Digitized by Google

gung, daß diese vorhandene wirkliche Welt verbesserungsbedürftig ist. Sie ist es, so weit der Blick reicht. Ein großer Theil der Menschheit liegt noch außerhalb aller Cultur, in den Fesseln der rohen Naturgewalt, in der Wildheit des Daseins; innerhalb der Civilisation, welche Völker vereinigt und Staaten gebildet hat, bekriegen sich die Völker; innerhalb der einzelnen Staaten herrscht das Unrecht in der Form des Gesetzes, und selbst innerhalb der guten Bestrebungen, in der Welt der sittlichen Arbeit, hält jeder sein Geschäft für das beste und wichtigste und kümmert sich nicht um den sittlichen Gesammtzweck.

Wir sind überzeugt von der Wirklichkeit dieser Mängel, dieser Zustände, die in der That sind und nicht sein sollen. Diese Weltmängel enthalten für uns so viele Weltaufgaben, von deren wirklicher Geltung wir eben deßhalb auch überzeugt sind. Die Ausbreitung der Cultur in der noch nicht civilisirten Welt, die Errichtung des Rechtsstaates in der civilisirten, wodurch nach außen die Kriege beseitigt, nach innen die Gerechtigkeit befördert, die Herrschaft des Unrechts, der selbstsüchtigen Interessen, und damit die öffentliche Versuchung zum Bösen aus dem Wege geräumt, der Friede gegründet und dadurch die Menschen getrieben werden, sich zu gemeinschaftlichen Culturzwecken zu vereinigen: das sind Aufgaben, nothwendig zu ergreifen und zu lösen, um den Uebeln der Welt abzuhelfen *).

Alle diese Aufgaben gehen auf die vorhandene Welt, auf den Zweck des irdischen Lebens, auf das Weltbeste. Dieses irdische Ziel ist erreichbar. Es wird erreicht durch einen solchen Causalzusammenhang der Handlungen, aus dem nothwendig die Beseitigung der Uebel, die Verbesserung der Weltzustände hervorgeht. Nun zeigt der Weltlauf, daß in diesem Zusammen-

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. II. S. 264—278.

Digitized by Google

hange die sittliche Absicht der Weltverbesserung keineswegs die Sache ausrichtet, daß sie oft das Wenigste, oft gar nichts vermag, oft sogar mit dem besten Willen den Zustand der Dinge verschlimmert. Vielmehr sind es häufig gerade die Laster und Unthaten, welche die Welt vorwärts bringen. Die selbstsüchtigen und schlechten Interessen bekämpfen sich gegenseitig, richten sich gegenseitig zu Grunde und erzeugen dadurch von selbst ungewollt den besseren Zustand. Ganz unabhängig von der Gesinnung wächst, gedeiht, erhält sich das Weltbeste. Es kommt so oft ohne alle moralische Absicht zu Stande; es ist kein Zweifel, daß es überhaupt unabhängig von aller moralischen Absicht, durch ein richtiges Ineinandergreifen der Handlungen, durch ein richtiges Berechnen der Erfolge zu Stande gebracht werden kann. Die Gesinnung, in welcher gehandelt wird, thut hier nichts zur Sache; die äußere That mit ihren Erfolgen gilt hier alles. Der irdische Weltzweck kann erreicht werden durch einen bloßen Mechanismus menschlicher Handlungen *).

4. Die überirdische Welt.

In diesem Mechanismus hat die menschliche Freiheit keinen Spielraum, sie ist daher zur Erreichung des irdischen Weltzweckes vollkommen entbehrlich. Verglichen mit diesem Zwecke, ist das Sittengesetz in unserem Innern leer und überflüssig. Ist nun unsere Freiheit keine leere Vorstellung, sondern unsere wahrhafte Wirklichkeit, so kann jener Weltzweck, der durch einen Causalzusammenhang ohne Freiheit zu erreichen ist, unmöglich unsere ganze Bestimmung sein. Gilt das Sittengesetz als absolute Realität, so kann es unmöglich leer und überflüssig, so kann der irdische Weltzweck unmöglich unser letzter Zweck, so kann die

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. III. S. 278 — 282.

Digitized by Google

vorhandene wirkliche Welt unmöglich unsere alleinige Wirklichkeit sein. Es ist etwas in mir, das in diesem Leben ohne Anwendung, das für den höchsten irdischen Zweck selbst zwecklos und überflüssig ist; ich muß daher einen Zweck haben, der über dieses Leben hinausgeht; es muß daher eine wirkliche Welt geben, welche die irdische nicht ist, sondern weiter reicht als diese: eine überirdische Welt. Das Sittengesetz fordert die Realität einer solchen Welt; das Gewissen realisirt diese Vorstellung.

In dieser anderen überirdischen Welt gilt nicht die äußere That mit ihren Erfolgen, nicht die That als Glied in dem Causalnexus der Thaten, sondern die absolut freie Handlung, der Wille als solcher, die bloße von allem Causalzusammenhang unabhängige Gesinnung. In der Sinnenwelt herrscht die That, in der Vernunftwelt die Gesinnung; dort ist die Bewegung das Wirkende und Lebendige, hier ist das Wirkende und Lebendige einzig und allein der Wille. Ich bin absolut frei und sinnlich zugleich; ich lebe in beiden Welten, zugleich in der irdischen und überirdischen, in der Sinnenwelt und in der Vernunftwelt, also lebe ich schon hier auch in jener anderen überirdischen Welt, ich lebe schon auf Erden im Himmel. „Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf"*).

5. Die beiden Welten. Glauben und Schauen.

Die Wiedergeburt.

Wie wir die beiden Welten auch unterscheiden und diesen Unterschied in Worten ausdrücken, als sinnliche und übersinnliche, zeitliche und ewige, gegenwärtige und künftige, irdische und überirdische Welt; so sind doch beide nicht so unterschieden, daß die

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. III. S. 281—283. Vgl. S. 285.

zweite erst da für uns anfängt, wo die erste für uns aufhört, sondern beide Ordnungen sind ursprünglich in uns, jene übersinnliche Welt ist daher in jedem Moment unseres Daseins auf gleiche Weise gegenwärtig: unsere That fällt in die Sinnenwelt, unsere Gesinnung (der reine pflichtmäßige Wille) lebt und wirkt in der übersinnlichen. Und da unsere That nichts ausdrücken soll als unsere Gesinnung, so ist der gute Wille das Band, welches beide Welten miteinander verknüpft. Hieraus erhellt, welches Leben ich in der Sinnenwelt führe. Ich bethätige meine Gesinnung, ich erfülle meine Pflicht, ohne auf den Erfolg zu rechnen, ohne durch den Nichterfolg irre zu werden, ohne die Früchte meiner That zu ernten, ohne sie auch nur ernten zu wollen. Vielmehr würde die Absicht auf den Erfolg in der Sinnenwelt die Bedingung aufheben, unter der allein ich Glied der übersinnlichen Welt bin. Dagegen wird die Bedingung, unter der ich der Sinnenwelt angehöre, keineswegs dadurch aufgehoben, daß ich handle ohne Absicht auf die Erfolge; im Gegentheil dadurch allein bewähre ich, daß ich die Pflicht bloß um ihrer selbst willen thue, daß ich in Wahrheit ein lebendiges Glied bin der übersinnlichen Welt.

Ich könnte ein solches Glied nicht sein, wenn ich nur handeln wollte in Absicht auf den Erfolg und darum in der Sinnenwelt, weil sie mir den Erfolg vorenthält, weil in ihr die reine Gesinnung fruchtlos bleibt, nicht handeln wollte. Ich wirke nur um der Pflicht willen, nur für die ewige Welt; aber ich würde für diese gar nicht wirken können, ohne für die Sinnenwelt wenigstens wirken zu *wollen**).

Ich bin gewiß, daß der reine pflichtmäßige Wille nichts Fruchtloses ist, sondern Glied einer ewigen Ordnung, Ursache

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. III. S. 285.

Digitized by Google

ewiger Folgen; ich bin dieser Folgen gewiß, auch wenn ich sie nicht sehe, mitten in einer Welt, die mir die Nichterfolge und die Fruchtlosigkeit des guten Willens durch die tägliche Erfahrung aufdrängt: darum ist mein Leben in dieser Welt „ein Leben im Glauben." Es wird „ein Leben im Schauen sein," wenn mir die Folgen des guten Willens, deren ich gewiß bin, auch gegenwärtig sein werden. Der Glaube vollendet sich im Schauen; nicht als ob er dadurch seiner Sache erst gewiß würde, er kann den Grad dieser Gewißheit nicht erhöhen, denn sie ist von vornherein absolut [sonst wäre sie nicht Glaube], er vollendet nur seinen Lebenszustand *).

Wenn meine Nichterfolge in der Sinnenwelt mich irre machen könnten, so lebte ich nicht im Glauben, so wäre mein Glaube nichts. Wenn ich an der Sinnenwelt haftete, verflochten in das Getriebe ihrer Interessen, so würde mich jeder Nichterfolg irre machen. Darum ist der Glaube an das Ewige nur möglich, wenn ich die Interessen, die an der Sinnenwelt haften, vollständig aufhebe, wenn ich auf das Irdische ein für allemal vollständig resignire, wenn ich, wie die Schrift sagt, der Welt absterbe. Dieses der Welt Absterben ist die Wiedergeburt im Glauben, die Umwandlung des Willens; es giebt keinen anderen Weg zum Licht als durch die Läuterung des Willens, keinen anderen zur Lebensweisheit als durch die Reinigung des Herzens **).

6. Der unendliche Wille. Gottesglaube.

a. Das Gesetz der übersinnlichen Welt.

Das Band, welches an die Ursache unwiderruflich die Wirkung und an diese neue Wirkungen anknüpft, nennen wir Gesetz:

*) Ebendaselbst. S. 286.

**) Ebendaselbst. S. 292.

es ist die Bedingung, welche macht, daß etwas Ursache ist. Nun bin ich gewiß, daß der gute Wille nicht zwecklos ist, daß er Wirkungen hat, die in die Ewigkeit gehen; ich glaube an die Realität dieser Wirkungen, also an das Gesetz, welches sie mit dem guten Willen nothwendig verbindet. Ich bin dieses Gesetz nicht, ich bin es nicht, der den Willen, den bloßen Willen, zu einer solchen Ursache macht. So wenig mein Bewußtsein über sich selbst und seine Vorstellungen hinausgehen kann, so wenig kann mein Wille über seine Sphäre hinaus wirken. Diese Sphäre ist nur die Gesinnung. Innerhalb dieser Sphäre bin ich absolut frei; außerhalb derselben bin ich absolut ohnmächtig, und doch bin ich gewiß, daß ich durch meine Gesinnung außerhalb derselben absolut wirksam bin.

Auf den Willen kann nur der Wille einwirken. Nur der Wille kann den Willen zur Ursache machen. Und da der endliche Wille nicht über sich hinauswirken, sich nicht selbst zur Ursache von Wirkungen machen kann, die außerhalb seiner Sphäre liegen, so kann jenes Gesetz, von dessen Realität ich überzeugt bin, nur ein unendlicher Wille sein: ein solcher, dessen wollen gleich geschehen, dessen gebieten gleich hinstellen ist. Nur in einem solchen unendlichen Willen kann das Gesetz und die moralische Ordnung gegründet sein, in welcher mein Wille ewige Folgen hat. Daß mein Wille pflichtmäßig gesinnt ist, daß ich der Stimme des Gewissens gehorche, ist meine Sache; daß aber dieser pflichtmäßige Wille Glied einer Welt ist, einer moralischen Ordnung: das ist Wirkung allein des unendlichen Willens; er ist das Band und der Vermittler zwischen mir und der übersinnlichen Welt*).

---

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. IV. S. 294 — 299.

b. Die Schöpfung der Sinnenwelt.

In der moralischen Ordnung hat der Wille (die bloße Gesinnung) ewige Folgen. Wille kann nur auf Willen einwirken. Die moralische Ordnung ist eine Geisterwelt, in der die verschiedenen und von einander unabhängigen Willen gegenseitig auf einander einwirken und sich zu einer Gemeine vereinigen, die von einem und demselben Willen, von einer und derselben Gesinnung belebt wird. Diese Geisterharmonie ist nur möglich in und durch den unendlichen Willen: er ist das Band der Geister, er ist die gemeinschaftliche Quelle der Geisterwelt und ihrer Harmonie*).

Diese Geisterharmonie wäre nicht möglich, wenn die Geister nicht gegenseitig auf einander einwirken, sich gegenseitig mittheilen und verstehen könnten. Diese gegenseitige „Geisterkunde" ist die Bedingung der Geisterharmonie, der Geisterwelt. Und die „Geisterkunde" wäre nicht möglich, ohne daß wir übereinstimmen über unsere Gefühle, Anschauungen, Denkgesetze, ohne daß wir auf gleiche Weise dieselbe gemeinschaftliche Sinnenwelt vorstellen. Der unendliche Wille, der die moralische Uebereinstimmung der Geister bedingt und begründet, ist auch die Bedingung und der Grund aller Geisterharmonie: er macht, daß wir dieselbe Sinnenwelt erblicken, er ist der „Weltschöpfer in der endlichen Vernunft," er erschafft die Welt nur in unserem Gemüth: die Bedingung, woraus sich die moralische Welt entwickelt, den Ruf zur Pflicht, und die Bedingung (Medium), wodurch sich die sinnliche bildet, unsere übereinstimmenden Gefühle, Anschauungen, Denkgesetze. „Nur die Vernunft ist, die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie." „Es ist sein Licht, durch welches wir das Licht und alles, was in diesem Lichte uns erscheint, erblicken. Alles unser Leben ist sein

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. IV. S. 299.

Digitized by Google

Leben.“ Wir leben nur in ihm, wir sehen und erkennen alles in ihm und durch ihn, auch unsere Pflicht. Unser pflichtmäßiger Wille ist sein Wille: darum allein ist er mächtig und in alle Ewigkeit wirksam. In ihm haben wir unseren Ursprung, in unserer sittlichen Gesinnung ist er wahrhaft gegenwärtig und wirksam: so ist er in Wahrheit, wie die kindliche Einfalt ihn empfindet, unser Herzenskündiger und unser Vater; er ist der unendliche Wille, wir der endliche; darum ist er durch keine Steigerung unseres Wesens, durch keine Erweiterung unserer Schranken, durch keine menschliche Analogie, auch nicht die der Persönlichkeit, faßbar; er ist nicht dem Grade, sondern der Art nach von uns verschieden *).

7. Die religiöse Weltanschauung.

a. Pantheismus.

In diesem Gottesglauben ruht die religiöse Weltanschauung, in der sich alle Widersprüche in und außer uns auflösen in eine volle befriedigte Harmonie. Die Vorstellung der Sinnenwelt ist gegründet in den theoretischen Bedingungen meiner Natur (meinem Empfinden, Anschauen, Denken), diese Bedingungen selbst sind gegründet in meinem praktischen Wesen, in dem Willen zur Pflicht, in dem Gewissen; mein Gewissen ist gegründet in dem unendlichen Willen, in Gott; so ist die moralische Ordnung, die Geisterwelt, die Uebereinstimmung der Geister, ihre gemeinsame Vorstellung der Sinnenwelt, diese selbst in Gott gegründet: so ist alles, was ist, in ihm und nichts außer ihm. Die ganze Welt ist ein Strom göttlichen Lebens, aus derselben einen Quelle entsprungen, in derselben Richtung nach demselben Ziele bewegt, welches eins ist mit dem Ursprung. „Jetzt erscheint mei-

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. IV. S. 299 — 305.

Digitized by Google

nem Auge das Universum in einer verklärten Gestalt. Die todte lastende Masse, die nur den Raum ausstopfte, ist verschwunden, und an ihrer Stelle fließt und wogt und rauscht der ewige Strom von Leben und Kraft und That, von ursprünglichem Leben, von deinem Leben, Unendlicher: denn alles Leben ist dein Leben, und nur das religiöse Auge dringt in das Reich der wahren Schönheit. Ich bin dir verwandt, und was ich rund um mich herum erblicke, ist mir verwandt; es ist alles belebt und beseelt, und blickt aus hellen Geisteraugen mich an und redet mit Geistertönen an mein Herz." „Dein Leben, wie es der Endliche zu fassen vermag, ist sich selbst schlechthin durch sich selbst bildendes und darstellendes Wollen; dieses Leben fließt, im Auge des Sterblichen mannichfach versinnlicht, durch mich hindurch herab in die ganze unermeßliche Natur." „Ein zusammenhängender Strom, Tropfen an Tropfen, fließt das bildende Leben in allen Gestalten und allenthalben, wohin ihm mein Auge zu folgen vermag, und blickt mich an, aus jedem Punkte des Universums anders, als dieselbe Kraft, wodurch es in geheimem Dunkel meinen Körper bildet." „Aber rein und heilig und deinem eigenen Wesen so nahe, als im Auge des Sterblichen etwas ihm sein kann, fließet dieses dein Leben hin als Band, das Geister mit Geistern in Eins verschlingt, als Luft und Aether der einen Vernunftwelt, undenkbar und unbegreiflich und doch offenbar daliegend vor dem geistigen Auge*)."

b. Optimismus.

In dieser pantheistischen Anschauungsweise, die das Weltall auffaßt als Erscheinung des göttlichen Lebens und Wollens, liegt unmittelbar der Gedanke der Theodicee. Die gesammte Weltordnung erscheint als Ausdruck des unendlichen Willens. Jedes

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. IV. S. 315 — 316.

Digitized by Google

ihrer Glieder, jede ihrer Begebenheiten ist von Gott gewollt, gefügt und darum wohlgeordnet. Auch die Sinnenwelt ist eine nothwendige Bedingung in dem göttlichen Weltplan, der irdische Weltzweck ein Mittel zur moralischen Vollendung der Menschheit, die Uebel der Welt, die physischen und moralischen, Mittel zur Erreichung des irdischen Weltzwecks; selbst das Böse in der Welt, weil es bekämpft werden soll und zu seiner Bekämpfung bestimmte Pflichten in uns aufruft, ist ein Ruf zur Pflicht, eine Stimme Gottes, die zu unserem Gewissen redet, und in diesem Sinne gilt auch vom Bösen, daß es ist nur durch den ewigen göttlichen Willen. „So ist alles gut, was da geschieht, und absolut zweckmäßig. Es ist nur eine Welt möglich, eine durchaus gute." „Ich weiß, daß ich in der Welt der höchsten Weisheit und Güte mich befinde, die ihren Plan ganz durchschaut und unfehlbar ausführt; und in dieser Ueberzeugung ruhe ich und bin selig *)."

III.

Summe des Ganzen.

Vergleichung mit Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz und Kant.

Das Gewissen realisirt die Vorstellung der Sinnenwelt, der Menschheit, der moralischen Weltordnung, der göttlichen Weltregierung. Oder anders ausgedrückt: das Gewissen macht, daß wir von der Realität unseres Zwecks (der Pflicht), darum auch von der Realität der Objecte und des Schauplatzes unserer pflichtmäßigen Wirksamkeit, von der Realität der Sinnenwelt, der Menschheit, der sittlichen Weltordnung, der göttlichen Weltregierung, von der Realität des göttlichen Willens, der alles in allem ist, mit absoluter Sicherheit überzeugt sind. Diese Ueberzeugung ist unser Glaube. Dieser Gottesglaube ist unsere

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. IV. S. 307. S. 313.

Digitized by Google

Religion. Das von der religiösen Weltanschauung durchdrungene Leben ist unsere Seligkeit. Selbstvergessenheit macht den Charakter des Lebens und der Wirklichkeit. Religiöse Selbstvergessenheit, Versenktsein in die Anschauung des göttlichen Lebens, macht unser Dasein zum „seligen Leben".

Das Gewissen ist die Stimme Gottes in uns, die praktische Gottesidee, durch die allein wir der eigenen Realität und der Realität der Dinge außer uns gewiß werden. Hier treffen wir eine merkwürdige Uebereinstimmung zwischen Fichte und Descartes. Man hat die Ausgangspunkte beider häufig verglichen und darf diese Vergleichung ausdehnen bis in die Art und Weise, wie sich in beiden der Zweifel an aller Realität und die Selbstgewißheit als Grund aller anderen Gewißheit ausspricht. Ebenso wichtig, aber weniger bemerkt ist die Aehnlichkeit und der Unterschied beider in der Auflösung jenes Zweifels, in der Begründung und Befestigung der Realität. Was bei Descartes die theoretische Gottesidee ist und leistet, das ist und leistet bei Fichte die praktische Gottesidee oder das Gewissen.

Nur in und durch Gott sind wir sicher, daß wir in keiner Traumwelt leben, sondern in einer wirklichen und gemeinschaftlichen Welt, sind wir unserer Uebereinstimmung und der Wirklichkeit unserer Objecte sicher. „Er ist das Band der Geister"; „wir sehen die Dinge in Gott": so sagte Malebranche in folgerichtiger Abkunft von Descartes; so sagt wörtlich in der folgerichtigen Entwicklung seiner eigenen Gedanken auch Fichte.

Ist aber die Realität unserer Objecte, unsere Uebereinstimmung, wir selbst in Gott gegründet, so ist nichts, das außer ihm wäre; unser Licht ist sein Licht, unser Leben ist sein Leben, er ist alles in allem, die ewige Weltordnung selbst. Die Gottesidee von Descartes und Malebranche erweitert sich zur Gottes-

Digitized by Google

idee Spinoza's, zu dem Gedanken des All-Einen, zur pantheistischen Weltanschauung. Denselben Gang nimmt Fichte's Gottesidee. Das ist, was man seine „Annäherung an Spinoza" genannt hat, nur daß bei diesem die ewige Ordnung der Dinge naturalistisch, bei Fichte moralisch gefaßt wird; aber das eine Weltgesetz gilt bei beiden so, daß wir es nur begreifen, indem wir der Sinnenwelt und ihren Begierden entsagen und absterben.

Ist die Weltordnung eine göttlich gewollte, also gleich der göttlichen Weltregierung, so ist sie durchgängig gut und vollkommen, und auch ihre Uebel sind nothwendige und wohlgeordnete Mittel zum Guten. In diesem Gedanken der Theodicee, gegründet auf die Idee der höchsten Weisheit und Güte, stimmt Fichte überein mit Leibniz. Auch bei Leibniz ist die Sinnenwelt gegründet in unserer Vorstellung, in den vorstellenden Kräften der Monaden, und diese sind gegründet in Gott. Auch die Idee der Weltharmonie als eines unendlichen Stufenreichs göttlichen Lebens und göttlicher Vollkommenheit ist ein Berührungspunkt zwischen Leibniz und Fichte.

Aber die Wirklichkeit der göttlichen Weltordnung ist bei Fichte nicht Gegenstand der theoretischen Erkenntniß, nicht Sache des Wissens, sondern des Glaubens und der im Glauben gegründeten religiösen Weltansicht: darin unterscheidet er sich von den dogmatischen Philosophen und stimmt überein mit Kant. So wiederholen sich hier in Fichte auf eine eigenthümliche und zugleich nothwendige Weise Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz und Kant.

Im Rückblick auf seine früheren Schriften, durfte Fichte sagen, daß er in der Bestimmung des Menschen die Entwicklung seiner Glaubenslehre gegenwärtig am weitesten fortgeführt habe. Das gilt namentlich in Betreff der Gottesidee und

Digitized by Google

des religiösen Lebens. Religion ist Leben, Leben in Gott, seliges Leben. Die sittliche Entwicklung der Menschheit vollendet sich in der Religion. Hier eröffnen sich die nächsten Aufgaben: die Religionslehre als „Anweisung zum seligen Leben" und die Entwicklung der Menschheit zur Religion in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters".

Die Schrift über die Bestimmung des Menschen enthält die Begründung der Wissenschaftslehre aus der natürlichen Ansicht der Dinge, die im Zweifel endet, die Begründung des Glaubens aus dem Wissen, das sich in Traum und Schein auflöst, die Vollendung der Wissenschaftslehre in der Glaubenslehre: so umfaßt sie in der Summe das ganze System mit dem Keime zu neuen Entwicklungen und bildet daher recht eigentlich den Uebergang zur letzten Periode und deren bedeutsamen Anfang.

Digitized by Google

Viertes Capitel.

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.

Unter den Berufspflichten des Gelehrten gab es eine, auf welche alle übrigen sich stützten, und von deren Erfüllung die der anderen abhing. Der Gelehrte soll die künftigen Bildner des Menschengeschlechts erziehen; er kann es nur dann, wenn er die gegenwärtige Bildung selbst in sich trägt in der vollkommensten und lebendigsten Weise, wenn er auf der Höhe steht des eigenen Zeitalters; und da jede Erhebung in dem Fortgange der Menschheit nur möglich ist durch die Erkenntniß des vorhandenen Zustandes, so ist es die Einsicht in das Wesen des eigenen Zeitalters, die unter den Pflichten des Gelehrten recht eigentlich den Mittelpunkt ausmacht. Was Fichte in seiner Sittenlehre und in seinen Vorlesungen über die Bestimmung und das Wesen des Gelehrten von dem letzteren fordert, ist zugleich eine Aufgabe, die er sich selbst stellt. Seine Vorträge über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters hängen damit genau zusammen; sie sind dem Zeitpunkte wie dem Geiste nach den erlanger Vorträgen über das Wesen des Gelehrten unmittelbar benachbart, sie fallen in den Winter von 1804 zu 1805, diese in den darauf folgenden Sommer. Auf ihre Zusammengehörigkeit mit der

Digitized by Google

Schrift über die Bestimmung des Menschen und den Anweisungen zum seligen Leben habe ich schon am Schlusse des vorigen Capitels hingewiesen*). Ich will gleich hinzufügen (was später erst sich näher erklären läßt), daß auch die Reden an die deutsche Nation so genau mit diesen Vorträgen verbunden sind, daß Fichte selbst sie als deren Fortsetzung wollte angesehen wissen.

I.

Grundbegriff des Zeitalters.

1. Grundbegriff der Menschheit.

Das gegenwärtige Zeitalter soll in seinen Grundzügen geschildert werden, nicht etwa durch eine Sammlung empirischer Beobachtungen, sondern so, daß aus dem Wesen dieses Zeitalters, aus dem Grundbegriffe desselben jene Grundzüge abgeleitet werden als nothwendige Phänomene. Der Grundbegriff verhält sich zu den Grundzügen, wie die Einheit zu der Mannigfaltigkeit, die aus ihr hervorgeht. Die Fassung der Aufgabe ist daher rein philosophisch. Zunächst ist dieser „Grund- oder Einheitsbegriff", aus dem die Ableitung geschehen soll, zu finden.

Nun ist ein bestimmtes Zeitalter selbst nur ein Glied in dem Zusammenhange aller Zeitalter, in dem Entwicklungsgange der gesammten Menschheit, es ist eine unter allen möglichen Epochen der gesammten Zeit und kann seinem Wesen nach nur aus diesem

---

*) S. oben S. 859. Beiläufig mache ich darauf aufmerksam, daß Fichte's Schilderung des gegenwärtigen Zeitalters mit seiner Schrift über Nikolai in einer Reihe von Zügen ungesuchter Weise übereinstimmt. Was Fichte dort an einem Individuum dargestellt hatte, wird hier aus dem Charakter des Zeitalters entwickelt, für dessen Typus ihm Nikolai als eins der besten Exemplare galt. Man vergl. in dieser Rücksicht besonders dieses Capitel Nr. II. 1—3.

Digitized by Google

Zusammenhange richtig begriffen werden. Darum erweitert sich die Aufgabe. Welche Epoche der Menschheit ist das gegenwärtige Zeitalter? Hier erhebt sich die Vorfrage: welches überhaupt sind die Epochen der Menschheit? Welches ist der Grund- und Einheitsbegriff des gesammten menschlichen Erdenlebens?

Wir nehmen die Menschheit als Gattung und fragen, welche Epochen diese Gattung in ihrem Leben nothwendig durchlaufen muß? Die Frage löst sich aus der richtigen Einsicht in die Bestimmung des Menschen, in den Zweck seiner Entwicklung, in den Weltplan der Menschheit. Dieser Zweck ist das Vorbild, das wir verwirklichen, das Vernunftgesetz der menschlichen Natur, das wir erfüllen sollen: wir sollen vernunftgemäß leben. Da aber die Vernunft unser eigenes selbstthätiges Wesen ausmacht, so soll der Mensch dieses Vorbild sich selbst setzen und es mit Bewußtsein und Freiheit verwirklichen: er soll sein Leben „nach der Vernunft mit Freiheit einrichten". So formulirt sich der Zweck des gesammten Erdenlebens. Daraus erhellen die nothwendigen Epochen seiner Entwicklung *).

2. Die Hauptepochen der Menschheit.

a. Anfang und Ziel.

Was die Menschheit erst vermöge der Freiheit aus sich machen soll, das kann sie unmöglich schon sein vermöge der Freiheit. Das Grundgesetz alles menschlichen Lebens ist die Vernunft, dieses Gesetz kann nicht aufhören zu wirken, aber der Unterschied ist, ob es als Naturgesetz oder als Freiheitsgesetz wirkt; ob das vernunftmäßige Leben ein Product unserer Freiheit ist oder nicht. Wirkt die Vernunft in uns als Naturgesetz, so handeln wir

*) Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. S. W. III. Abth. II Bd. I Vorlesung. S. 3—7.

Digitized by Google

diesem Gesetze gemäß ohne ein Bewußtsein der Gründe, also nach einem dunkeln Gefühl, die Vernunft ist nicht unser bewußter, mit Freiheit entworfener Zweck, sondern sie herrscht als Instinct oder als blinder Trieb. Wir werden demnach in der Menschheit zwei Hauptepochen unterscheiden: in der einen herrscht der Vernunftinstinct, in der andern die Vernunftfreiheit; jene ist nothwendig die erste und niedere, diese die spätere und höhere Stufe. Es ist nothwendig, daß die Menschheit von jener niederen Stufe übergeht zu dieser höheren. Aber wie ist ein solcher Uebergang möglich *)?

b. Die Uebergangsepochen.

Die beiden Epochen verhalten sich, wie das blinde Vernunftleben zum sehenden; das Bewußtsein macht die Vernunft sehend, ihrer selbst mächtig und frei: es ist daher das Vernunftbewußtsein oder die „Vernunftwissenschaft," wodurch jener Uebergang vermittelt und der Vernunftinstinct aufgehoben wird zur Vernunftfreiheit. Dieses Mittelglied bildet eine dritte Epoche zwischen den beiden früheren.

Indessen kann von dem Vernunftinstinct zur Vernunftwissenschaft auch nicht unmittelbar fortgeschritten werden. Es ist hier als Mittelglied ein Zwischenzustand nöthig, in dem wir vom Vernunftinstincte uns erst losmachen und befreien. Der Trieb zu einer solchen Befreiung kann aber erst dann eintreten, wenn wir die Herrschaft des Vernunftinstinctes als einen Zwang, als ein uns auferlegtes Joch empfinden, das wir abschütteln wollen. Der Zwang kommt von außen. So lange die Vernunft als Instinct herrscht, empfinden wir ihre Herrschaft nicht als Zwang; sie muß uns gegenübertreten als fremdes Gesetz, als äußere Gewalt, als Autorität, um als eine zwingende Macht empfunden

*) Ebendaselbst. I Vorlesung. S. 7—9.

zu werden, gegen welche unser persönlicher Freiheitstrieb reagirt. Es treten mithin zwischen die Epoche des Vernunftinstincts und die der Vernunftwissenschaft zwei andere Epochen ein, welche den Uebergang vermitteln: die Herrschaft der Vernunftautorität und die Befreiung von dieser Herrschaft, unmittelbar von der Autorität, mittelbar von dem Instinct und dadurch von der Vernunft überhaupt, eine Befreiung, die in der Auflösung alles Bindenden besteht, die mit der Autorität auch die Vernunft selbst über Bord wirft und so zu sagen das Kind mit dem Bade ausschüttet.

Es sind demnach fünf Hauptepochen, durch welche die menschliche Gattung fortschreitet und das Ziel ihres irdischen Lebens erreicht. Dieses Ziel ist die Verwirklichung ihres Zwecks, „der vollendete Abdruck ihres ewigen Urbildes", das Vernunftleben als freie That, als Product der Freiheit, als sittliches Kunstwerk. Daher wird die Epoche der Vollendung am besten bezeichnet werden als die der „Vernunftkunst".

Die erste Stufe der Entwicklung ist die unbedingte Herrschaft der Vernunft durch den Instinct, die letzte die freie Herrschaft der Vernunft in Weise der Kunst; von dem Vernunftinstinct zur Vernunftkunst führt der Weg durch die Vernunftwissenschaft, zu welcher selbst durch eine Periode der Befreiung hindurch fortgeschritten werden muß, welche letztere voraussetzt, daß die Vernunft aus der innerlich treibenden Macht des Instincts übergegangen ist in die äußerlich zwingende Macht der Autorität (Vernunftinstinct, Vernunftautorität, Befreiung von beiden, Vernunftwissenschaft, Vernunftkunst).

Die beiden ersten Epochen des Vernunftinstincts und der Vernunftautorität können bezeichnet werden als das Zeitalter der blinden Vernunftherrschaft, die beiden letzten Epochen der

Digitized by Google

Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst als das der sehenden Vernunftherrschaft. In der Mitte steht die Epoche der Befreiung. In ihr herrscht die Vernunft nicht mehr in blinder Weise und noch nicht in bewußter, d. h. sie herrscht gar nicht, vielmehr herrscht die absolute Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und damit die völlige Ungebundenheit; im Gegensatze zu dem Gattungszwecke, von dem man sich losmacht, wird hier das treibende Princip die Selbstsucht des Individuums.

Die Geltung des Vernunftzwecks in der Menschheit bedingt deren sittlichen Zustand. Jedes Zeitalter hat daher seinen ausgesprochenen sittlichen Charakter: das erste ist der „Stand der Unschuld", das zweite der „Stand der anhebenden Sünde", die Vernunft will als Autorität gelten, und damit beginnt schon das Widerstreben gegen ihre Gebote; das dritte, in welchem das Gegentheil der Vernunft herrscht, ist „der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit", die Vernunftwissenschaft macht den „Stand der anhebenden" —, die Vernunftkunst den der „vollendeten Rechtfertigung und Heiligung". In dieser Charakteristik, welche die Angelpunkte in der Entwicklung des Menschengeschlechts als Unschuld, Sünde und Rechtfertigung bezeichnet, erkennen wir den religionsphilosophischen Grundgedanken und das Bestreben des Philosophen, seine Betrachtungsweise der religiösen anzunähern*).

Nun muß man nicht meinen, daß diese Zeitalter haarscharf getrennt sind, als ob sie mit der Axt von einander gehauen wären; vielmehr verschieben sie sich mannigfaltig in einander; in jedem Zeitalter sind Charaktere möglich aus jedem; es giebt in jedem Zurückgebliebene und Vorausgeeilte, auch solche, die in der Erkenntniß der ewigen Wahrheit frei sind von aller Zeit.

*) Ebendaselbst. I Vorl. S. 9—12. Vgl. II Vorl. S. 17—18. V Vorl. S. 65.

Digitized by Google

Nicht alle, die in einer bestimmten Zeit leben, sind auch Repräsentanten des Zeittypus. Von diesen Repräsentanten allein ist die Rede, wenn die Grundzüge eines Zeitalters entwickelt werden. Eine Entwicklung ist allemal eine Begründung und als solche gar nicht gestimmt zu elegischen Betrachtungen. Was hier entwickelt wird, ist ein Gattungstypus und als solcher kein Gegenstand der Satyre*).

3. Bestimmung des gegenwärtigen Zeitalters.

a. Aufklärung.

Vergleichen wir mit diesen Epochen das gegenwärtige Zeitalter, so ist klar, daß es die Periode der blinden Vernunftherrschaft (die beiden ersten Epochen) hinter sich hat; das Paradies ist verloren, die Autorität ist gebrochen; die Vernunftautorität herrscht nicht mehr, die Vernunfterkenntniß herrscht noch nicht: die Gegenwart fällt zusammen mit jener mittleren Epoche, die mit der Autorität auch der Vernunft sich entledigt und den Stand der vollendeten Sündhaftigkeit ausmacht.

Jetzt läßt sich der Grundbegriff dieses Zeitalters bestimmen. Die Befreiung von der Autorität (die der Vernichtung aller Autorität gleichkommt) geschieht durch eine zersetzende Kritik, die nichts gelten läßt, als was das eigene Denken deutlich versteht und klärlich begreift. Diese Befreiung durch den Begriff macht den Charakter der Aufklärung, die den ausgesprochenen Gegensatz bildet zu dem Zeitalter der Autorität, in welchem die positiven Lehr- und Lebenssysteme herrschen, die blinden Glauben und unbedingten Gehorsam fordern. Aufklärung ist auch die Vernunfterkenntniß (der Geist der nächsten Epoche), aber das Princip ihrer Aufklärung ist ein ganz anderes als das der gegen-

*) Ebendaselbst. I Vorl. S. 13—15.

Digitized by Google

wärtigen. Auf dieses Princip kommt es an, auf diese specifische Differenz der beiden Zeitalter, die im Begriffe der Aufklärung verwandt sind. Sie verhalten sich grundverschieden zu der Vernunft selbst, die das Wesen der Menschheit und deren Gattungszweck ausmacht *).

b. Der gemeine Menschenverstand.

In seinem Widerstreben gegen die Vernunftautorität will das gegenwärtige Zeitalter überhaupt nichts gelten lassen, das sich als Gattungszweck, als allgemeine, von der Willkür der Einzelnen unabhängige, in ihnen wirksame, über sie mächtige und erhabene Vernunft ausspricht. Gilt der Zweck des Ganzen als das wahrhaft Wirkliche, so sind alle Individuen nur Organe dieses Zwecks, nur Glieder der Menschheit, so ist das Leben der Menschheit (Vernunft) in Wahrheit ein einiges, in sich beruhendes Leben, zu dem sich die Einzelleben verhalten als vorübergehende Erscheinungsformen und Modificationen. Dieß ist es, was die Aufklärung als Vernunftwissenschaft bejaht, dagegen die Aufklärung des gegenwärtigen Zeitalters verneint. In diesem Punkte liegt die Differenz. Daher behält die Denkweise dieses Zeitalters nichts übrig, als was nach Abzug der Gattung und im Gegensatze dazu bleibt: die bloße nackte Individualität, das Interesse der individuellen Selbsterhaltung und des individuellen Wohlseins, den Verstand für diese Lebenszwecke, für deren Erhaltung und Förderung, „den gemeinen (gesunden) Menschenverstand" **). Das ist die Seele des gegenwärtigen Zeitalters und seiner Aufklärung: die Aufklärung des gemeinen Menschenverstandes. Nichts gilt, als das Begreifliche, nichts ist diesem Verstande begreiflicher als das eigene Wohlsein, als das

*) Ebendaselbst. II Vorl. S. 19—21. Vgl. I Vorl. S. 11.

**) Ebendaselbst. II Vorl. S. 26. Vgl. V Vorl. S. 66.

Digitized by Google

Nützliche, Wohlfeile, Bequeme; nur die Erfahrung sagt, was diesen Zwecken dient oder nicht dient. Daher gilt die Erfahrung als die einzige Quelle aller Erkenntniß und jede Erkenntniß für nichtig, die über die Erfahrung hinausgeht, vor allem die Systeme der Philosophen, die mit skeptischer Geringschätzung behandelt werden. Sittenlehre und Religion aufklären, heißt sie reinigen von allen unnützen Vorstellungen, sie verwandeln in baare Glückseligkeitslehre; aus der Moral wird eine Theorie des menschlichen Eigennutzes, aus Gott ein nützliches Wesen, welches unser Wohlsein besorgt, aus der Religion ein nothwendiges Ergänzungsmittel der Politik, eine Stütze des gerichtlichen Beweises u. s. f. Auf diese Weise wird man den Aberglauben los, der die früheren Zeitalter verdunkelt hat; auf diese früheren Zeitalter sieht man herab, wie aus wolkenloser Höhe, mit dem Bedauern, daß sie so dunkel waren; um so mehr freut man sich der eigenen Klugheit, labt sich an seiner Pfiffigkeit und läßt in diesem behaglichen Selbstgefühle der Eitelkeit und dem kleinlichen Hochmuth die Zügel schießen. Was über die gemeinen Lebenszwecke hinausgeht, gilt als abergläubische Schwärmerei, deren sich der gesunde Menschenverstand entledigt. Diese Entleerung von allen Ideen ist das eigentliche Geschäft der gegenwärtigen Aufklärung, diese „leere Freiheit“ und „Ausklärung“ ihr eigentlicher Charakter *).

4. Das vernunftwidrige und vernunftgemäße Leben.

Nur für seine persönlichen Zwecke leben, heißt für den Vernunftzweck der Gattung nicht leben, das heißt vernunftwidrig leben. „Es giebt nur eine Tugend, die — sich selber als Person zu vergessen, und nur ein Laster, das — an sich selbst zu denken.“ „Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt und

*) Ebendaselbst. II Vorl. S. 21—33. Vgl. III Vorl. S. 40.

Digitized by Google

irgend ein Leben und Sein und irgend einen Selbstgenuß begehrt, außer in der Gattung und für die Gattung, der ist im Grunde nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch*)."

In und für die Gattung leben, heißt sich in seinen persönlichen Zwecken vergessen, sein Leben an die Ideen setzen, sich aufopfern, das heißt vernunftgemäß leben. Diese Aufopferung, der Grundzug des vernunftgemäßen Lebens, kann uns entgegentreten in dem Bilde eines fremden Lebens, in jenen großen und seltenen Menschen, die für die Menschheit gehandelt und geduldet haben, in dem Beispiele der Religiösen und Heroen; oder wir leben sie selbst. In der Betrachtung eines solchen Lebens fühlen wir uns erhoben und verweilen darin mit ästhetischem Wohlgefallen und unwillkürlicher Billigung; ein solches Leben selbst zu leben ist Seligkeit.

Jeder weltgeschichtliche Held ist ein Bild der Aufopferung, ein Werkzeug und lebendiger Ausdruck der Gattung. Man sage nicht, daß große Heldenthaten, wie der Eroberungszug Alexanders, geschehen sind aus eitlem Ehrgeiz, in der Rechnung auf Nachruhm. Der Ruhm, dessen Vorgefühl den Helden begeistert, ist nichts anderes als der Ausspruch der Gattung über den Werth seiner That, als der Werth seiner That für die Gattung, als das sichere Gefühl, daß er etwas für die Gattung Werthvolles und darum Ruhmwürdiges thut. Er handelt im Glauben an die Gattung. Er richtet sich nicht nach dem, was die Welt ehrt, das thut der kleinliche, eigennützige, zur Aufopferung unfähige Ehrgeiz; sondern was die Welt ehren soll, richtet sich nach ihm. Seine That giebt den Maßstab; er schafft die Ehre, die ihm zu Theil wird, wie ein Künstler das Ideal schafft. „So erzeugt nicht der Ehrgeiz große Thaten, sondern große Thaten

*) Ebendaselbst. III Vorl. S. 35.

Digitized by Google

erzeugen erst im Gemüthe den Glauben an eine Welt, von der man geehrt sein mag*)."

Selbst thun, was in der Vorstellung als fremdes Bild uns schon erhebt und erquickt, aufgehen in das eine Vernunftleben, eines werden mit dem Zwecke der Gattung, mit der Idee, und als deren Organ handeln: das ist der Lebenszustand, in welchem die Aufopferung aufhört ein Opfer zu sein und Genuß wird. Wenn das eigene Selbst völlig aufgeht in die Idee, so ist der Zwiespalt aufgehoben, der die Selbstaufopferung und Selbstverleugnung nöthig macht, so giebt es kein Selbst mehr, das zu verleugnen wäre, kein Pflichtgebot mehr, das die Selbstverleugnung fordert, kein Leid, keine Störung, keinen Schmerz mehr: das Leben ist lauter Lust und Liebe; es ist der höchste Genuß oder die Seligkeit. Dieses selige Leben, der freie Ausfluß unserer Urthätigkeit kann sich äußern in verschiedener Form, im künstlerischen Schaffen, im Ordnen und Bilden der menschlichen Gesellschaft, im wissenschaftlichen Denken, welches die Welt aus dem Gedanken wiedererzeugt, am höchsten und umfassendsten in der Religion, in dem „Hinströmen aller Thätigkeit und alles Lebens, mit Bewußtsein, in den Einen unmittelbar empfundenen Urquell des Lebens, die Gottheit. Wem dieses Bewußtsein in seiner Unmittelbarkeit und unerschütterlichen Gewißheit aufgeht und ihm zur Seele wird alles seines übrigen Wissens, Denkens und Sinnens, der ist eingegangen in den Besitz nie zu trübender Seligkeit." „Wer in diesem Glauben und in dieser Liebe sein Feld ackert, ist unendlich edler und seliger, als wer ohne diesen Glauben Berge versetzt**)."

---

*) Ebendaselbst. III Vorl. S. 45—48. Vgl. IV Vorl. S. 51.

**) Ebendaselbst. IV. Vorl. S. 55—63. Besond. S. 60. 61.

Digitized by Google

II.

Der wissenschaftliche Zustand des Zeitalters.

Der Grundbegriff des gegenwärtigen Zeitalters ist klar, er ist bestimmt durch die sittliche Lage der Epoche in dem Entwicklungsgange der Menschheit, er ist erleuchtet durch seinen Gegensatz; dieses sein Gegentheil, das vernunftgemäße Leben, ist zugleich das Ziel des folgenden Zeitalters. Aus dem Grundbegriff folgen die Grundzüge, die sich natürlich nur in den Individuen des Zeitalters deutlich und bestimmt ausprägen, welche die eigentlichen „Repräsentanten" desselben sind.

Nichts soll gelten, als was der Verstand jedes Individuums klärlich begreift. Wo diese Richtung nicht bloß als Instinct und dunkles Streben, sondern als bewußte Maxime und Maßstab, wonach alles beurtheilt wird, sich kund giebt, da hat das Zeitalter seinen eigentlichen Ausdruck, da ist es in seinem Element. Dieses zum Princip oder zur Maxime erhobene Begreifen, „der Begriff des Begriffs", ist der Grundzug des Zeitalters, der alle übrigen beherrscht. Nun ist die Form, in welcher der Begriff herrscht, die Wissenschaft; daher wird die Grundform des Zeitalters in seiner wissenschaftlichen Verfassung, in der eigenthümlichen Art derselben gesucht werden und die Charakteristik der ganzen Epoche deßhalb von hier ausgehen müssen.

Da nun die Gattungszwecke oder Ideen unter dem Gesichtspunkte des gemeinen Menschenverstandes als nichtig und chimärisch erscheinen, so herrschen die empirischen Erfahrungsbegriffe, und nur was durch diese begriffen wird, gilt in der Vorstellung dieses Zeitalters. Dadurch entsteht ein so leerer und platter Rationalismus, daß die Epoche selbst dagegen reagirt, ohne ihre Grundlage zu verlassen. Es wird nicht behauptet, daß es einen höheren Standpunkt des Begreifens gebe; so weit reicht das Vermögen des

Digitized by Google

Zeitalters nicht, vielmehr bleibt es in der Voraussetzung stehen, daß der gemeine Verstand leiste, was rationeller Weise geleistet werden kann. Aber durch die Leistung nicht befriedigt, richtet sich das Zeitalter gegen den Rationalismus selbst und flüchtet sich in das Unbegreifliche und Unverständliche. Es meint, die Wahrheit zu haben, wenn es die falsche Maxime umkehrt und das Irrationale an die Stelle des Rationalen, das Unbegreifliche an die des Begreiflichen setzt. Diese Reaction des Zeitalters gegen sich selbst, ist ebenfalls einer seiner Charakterzüge. Die Maxime und ihre Umkehrung sind zwei Principien von gleichem Werth und gleicher Grundlage*).

1. Das ideenlose Begreifen.

Wir nehmen die Maxime erst in ihrer positiven Form und entwickeln daraus zunächst die Geistesart des Zeitalters, die stehende Grundform seiner wissenschaftlichen Verfassung. Ihm fehlt mit den Ideen die wahre Quelle alles energischen, kräftigen, eindringenden und consequenten Denkens. Daher ist es kraftlos und schwach. Es kann sich nicht concentriren, sondern geht zerstreut von Object zu Object; es kann sich ebenso wenig in einen Gegenstand vertiefen und denselben durchdringen, sondern bleibt überall auf der Oberfläche; es ist unfähig zu einem folgerichtigen Gange der Gedanken, in welchem ein Begriff nothwendig den anderen erzeugt, sondern raisonnirt über dieselben Dinge heute so und morgen anders.

Ebenso zerstreut, oberflächlich, zusammenhangslos ist die Art seiner Mittheilung. Es hat die Kunst erfunden, die Wissenschaft ohne allen inneren Zusammenhang, in alphabetischer Folge zu lehren. Ohne inneren Zusammenhang giebt es

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 70—72.

Digitized by Google

keine Klarheit. Daher ist die Klarheit, welche dieses Zeitalter allein zu geben vermag, die unächte und ermüdende Deutlichkeit der Wiederholung. Je öfter etwas wiederholt wird, um so besser muß es nach der Meinung des Zeitalters gefaßt werden ohne alles weitere Nachdenken. Daher gelten ihm solche Schriften für classisch, die zu ihrem Verständniß kein Nachdenken fordern. Anders war es bei den Alten, deren wahrhaft classische Schriften, wie sie selbst tief durchdacht sind, nur denkend gefaßt werden können. Es ist daher kein Wunder, wenn dieses Zeitalter eine so große Abneigung empfindet gegen die classischen Studien des Alterthums, die ihm als unnütz erscheinen*).

2. Die Langeweile und der Witz des Zeitalters.

Eine solche Art des Denkens und Mittheilens muß eine Geistesleere erzeugen, die auch als solche empfunden wird. Das Zeitalter hat und fühlt diese Leere. Das Gefühl der Geistesleere ist die Langeweile. Das Zeitalter ist langweilig in dem doppelten Sinn, daß es Langeweile macht und selbst welche hat. Es langweilt sich und möchte dem abhelfen, indem es den Zustand der Leere durch den Witz, die Sandwüsten seines Ernstes durch einige Körnchen Scherz unterbricht. Das Bedürfniß nach Witz ist groß, aber die Kraft ist schwach. Wo sollte auch dieses Zeitalter die Kraft des wirklichen Witzes hernehmen? Es giebt keinen ideenlosen Witz, und das Zeitalter ist ideenlos. Es haßt die Ideen, darum ist seine Liebe zum Witz eine unglückliche Liebe. Der ächte Witz ist die Wahrheit (nicht als Glied einer methodischen Entwicklung, sondern) in unmittelbarer Anschaulichkeit, jedem sogleich einleuchtend. Wie die Wahrheit, hat auch der Witz eine positive und negative, eine directe und indirecte Form. Die ne-

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 72—74.

Digitized by Google

gative Form der Wahrheit ist Verkehrtheit ihres Gegentheils. Wird die Verkehrtheit des Unwahren unmittelbar anschaulich gemacht, so erscheint sie lächerlich. Das ist der negative Witz, die Quelle des Lächerlichen. Der positive Witz ist gleichsam „der Leiter des Lichts", er läßt die Wahrheit unmittelbar einleuchten; der negative ist „der rächende Blitzstrahl", er zeigt unmittelbar die Nichtigkeit des Unwahren, indem er die Thorheit mit einem Schlage erhellt und dadurch vernichtet.

Das Zeitalter sucht den Witz in der Form des Lächerlichen. Es möchte alles lächerlich machen, was nicht seiner Meinung ist. Dabei verfährt es ohne allen Witz. Jede andere Meinung ist verkehrt, mithin lächerlich, also muß man sie auslachen: davon ist das Zeitalter durchdrungen als von einer Maxime. Es lacht, nicht aus Witz, sondern weil es seine Maxime so mit sich bringt. Worüber es lacht, muß natürlich lächerlich, also verkehrt sein; so gilt ihm das Lächerliche zuletzt als Probirstein der Wahrheit. Um das Verkehrte anschaulich machen zu können, muß man nicht selbst verkehrt sein. Die Repräsentanten dieses Zeitalters sind zu verkehrt, um witzig sein zu können, sie verhalten sich zum Witz nicht als seine Erzeuger, sondern als sein Gegenstand; nicht sie haben den Witz, sondern der Witz hat sie; sie lachen „mit fremden Backen"*).

3. Druckenlassen und Lesen als Zeitmode.

Aus dem Spiele des gehalt- und zwecklosen Räsonnements macht dieses Zeitalter Ernst, es verwandelt sich in ein stehendes Heerlager formaler Wissenschaft, in welchem der Rang verschieden, die Bewaffnung überall gleich ist. Ueber alles Mögliche leicht und mit dem Scheine der Fertigkeit räsonniren zu kön-

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 75—77.

Digitized by Google

ten, gilt ihm als Geist und Zweck des Geistes, als Zweck der Erziehung, selbst der Volkserziehung. Darum hat es in den Augen dieses Zeitalters einen so großen Werth, seine Meinung zu sagen, und es nimmt die Denkfreiheit so, daß jeder urtheilen kann über jedes, auch ohne etwas von der Sache zu verstehen. Wäre die Denkfreiheit durch das Denken bedingt, so wäre ja die Freiheit damit aufgehoben. Gehörig zu meinen, seine Meinung zu sagen, verschiedene Meinungen zu sammeln, ist darum recht eigentlich der Stolz und das Geschäft dieses Zeitalters. Wer dieses Geschäft am besten versteht und treibt, gilt ihm als Führer. Indessen es ist nicht genug, viel zu meinen, wenn jede dieser werthvollen Meinungen weggeweht wird mit dem Hauche der Luft; es ist nöthig, sie in dem Andenken der Zeit aufzubewahren und stehend zu machen, sie zu fixiren in stehendem Schwarz auf stehendem Weiß. Man muß daher seine Meinungen drucken und wieder drucken lassen: dadurch unterscheiden sich die geistigen Senatoren vom Volk, die Gelehrten vom Haufen; und das Heerlager der Repräsentanten theilt sich in die zwei Classen der Schriftsteller und Leser*).

Aber es ist nicht genug, Bücher drucken zu lassen; man muß auch Einrichtungen treffen, die es verhindern, daß man sie vergißt, und zugleich überflüssig machen, daß man sie liest. Sind die Bücher gedruckt, so werden sie compilirt und die Compilationen aufgespeichert in fortlaufenden Zeitschriften, Bibliotheken und sogenannten Gelehrtenzeitungen. Was einer gesagt hat, wird wieder gesagt, und da jeder doch eine eigene Meinung haben muß, so wiederholt der Compilator nicht bloß die Meinungen des anderen, sondern setzt seine eigene hinzu. Das nennt man „recensiren". Man braucht nur noch diese Recensionen zu lesen,

*) Ebendaselbst. VI Vorl. S. 78—83.

Digitized by Google

um sich auf der Höhe der Zeit zu halten, und hat nun nicht weiter nöthig, die Bücher zu lesen *).

Im Uebrigen liest das Zeitalter, wie es schreibt; die Leser sind wie die Schriftsteller, sie consumiren, was diese produciren, und mit derselben Sinnesart. Das Zeitalter ist ebenso lesselig, wie es schreib- und druckselig ist. Schon das bloße Druckenlassen hat in seinen Augen einen großen Werth, ebenso das bloße Lesen. Die Schriften gelten ihm nicht als Bildungsmittel, sondern als Lesefutter. Man liest, nicht um zu lernen, zu denken, sich geistig befruchten zu lassen, sondern um zu lesen; es wird fortgelesen ohne Anhalt, alles mögliche durch einander, in der Absicht den Geist zu zerstreuen, von der Anstrengung des eigenen Denkens zu entbinden und in eine Art angenehmen Schlummer zu wiegen. Diese Absicht wird auch glücklich erreicht. Ein solches Lesen, wie es als Mode des Zeitalters herrscht, wirkt nicht bildend, sondern betäubend, dem Tabakrauchen vergleichbar. Wer es dazu gebracht hat, völlig zwecklos zu lesen und gar nichts dabei zu denken, ist „der reine Leser", der sich zur Literatur verhält, wie der Türke zum Opium. Die Geistesschwächung ist das unausbleibliche Resultat. Die Gewohnheit des gedankenlosen Lesens erzeugt die Unfähigkeit, den Geist anzuspannen und einen strengen Ideenzusammenhang zu fassen, am wenigsten in mündlicher Mittheilung. Um den Geist zu stärken, wird es daher nöthig sein, die mündliche Mittheilung wieder zu erneuern und die Alleinherrschaft der schriftlichen durch die Wirksamkeit des unmittelbar lebendigen Worts zu beschränken **).

*) Ebendaselbst. VI Vorl. S. 83—89. So oft Fichte konnte, hat er das Recensentenhandwerk in seiner Nichtigkeit entblößt und mit gerechter Verachtung behandelt. Man vergl. die Schrift über Nikolai. S. ob. S. 815, die Vorlesung über das Wesen des Gelehrten. X. S. ob. S. 769.

**) Grundz. des gegenw. Zeitalt. VI Vorl. S. 87—90.

Digitized by Google

4. Ursachen und Abhülfe des Uebels.

Man sage nicht, daß dieser Cultus des Buchstabens, diese Werthachtung des Schreibens und Lesens keineswegs ein besonderer Zug des gegenwärtigen Zeitalters und überhaupt keine verächtliche Sache sei. Weder ist es gut, daß es so ist, noch ist es immer so gewesen. Es ist mit der Zeit so geworden und hat in der Gegenwart den Culminationspunkt erreicht. In den classischen Zeiten des Alterthums wurde weniger geschrieben, und die schriftliche Rede galt als Abbild der mündlichen. Mit dem Christenthum erst erwachte das Interesse der allgemeinen Bildung; mit der paulinischen Fassung des Christenthums wurde der Grund gelegt zu einer dialektischen, disputatorischen Behandlung des Glaubens, zu theologischen Begriffsauseinandersetzungen und dogmatischen Streitigkeiten, für welche die Schrift ein unentbehrliches Mittel war; die Kirche zwar zügelte und beherrschte im Interesse der Glaubenseinheit den Gebrauch und die Geltung der Schrift (Bibel), aber die Kirchenreformation löste die Fessel und erhob das geschriebene Wort zu einem unfehlbaren Ansehen und das geschriebene Buch zum Entscheidungsgrunde aller Wahrheit. Hatte die Schrift bis dahin als Religionsmittel gegolten, so galt sie jetzt als Religionsgrund; in Folge des Protestantismus und der Bibelübersetzung in die Volkssprachen wurde das Bibellesen zu einer Art Cultus, zur Religionsübung, zum Mittel der Seligkeit, Lesenkönnen zur Bedingung des Glaubens. Und so ist erst durch die Reformation der Buchstabe und mit ihm das Lesen und Schreiben zu einem Ansehen gekommen, daß nicht bloß alle menschliche Geistesbildung, sondern sogar das menschliche Heil selbst davon abhängig erscheint. Wurde die Bibel von jedermann gelesen, so mußte sie bald auch für jedermann erklärt werden; die sogenannte natürliche Bibelerklärung der Deisten, welche die locke'sche Philo-

Digitized by Google

sophie („das schlechteste System", wie Fichte es nennt) zur Richtschnur nahmen, machte sich Bahn, und das Räsonnement, das Meinen, Schreiben, Druckenlassen u. s. f. hatte kein Ende. Immer breiter, flacher und seichter wurde das Schriftthum, und zuletzt kam, wie es nicht anders sein konnte, jene Geistessündfluth, die das gegenwärtige Zeitalter überschwemmt hat.

Die Uebel liegen am Tage. Was die Wissenschaft durch Verflachung und Aushöhlung bis zur leeren Form verschuldet hat, kann nur die Wissenschaft heilen, indem sie sich vertieft, aus ihrer wahren Quelle erneut und mit ihrem ächten Inhalte erfüllt. Diese Reform der Wissenschaft ist die Aufgabe und das Ziel des folgenden Zeitalters. Erst auf der Grundlage der Vernunftwissenschaft wird es im Reiche des Wissens einen geordneten und sicheren Fortschritt geben, wird die Literatur wie die Lectüre nicht mehr zerstreuend, sondern bildend wirken; erst dann wird man auch im Stande sein, Literaturzeitungen richtig zu schreiben und so einzurichten, daß sie den wissenschaftlichen Zustand des jedesmaligen Zeitpunktes einleuchtend darstellen und wirkliche Jahrbücher sind des wissenschaftlichen und künstlerischen Geistes der Zeit*).

5. Das Gegentheil des platten Rationalismus.

Schwärmerei und Naturphilosophie.

Unmöglich kann das Zeitalter in den flachen Rationalismus seiner Begriffe mit voller Befriedigung aufgehen. In dem Gefühl seiner Leere liegt schon die Nichtbefriedigung und der Antrieb zu einer Reaction gegen sich selbst, die dem herrschenden Zuge, der nichts als das Begreifliche anerkennen will, dadurch die Spitze zu bieten sucht, daß sie das Unbegreifliche zur Geltung

*) Ebendaselbst. VII Vorl. S. 96—111.

Digitized by Google

bringt. Das ist keine Erhebung über das Niveau des Zeitalters, sondern einfach dessen Kehrseite, eine Geistesrichtung, die aus der Wurzel des Zeitalters, aus dem Gefühl seiner Leere, aus seiner Sucht nach Neuem hervorgeht: das ebenbürtige Gegentheil seines Rationalismus; beide sind Zwillingsgeburten aus demselben Schooße. Es ist nicht Aberglaube, auch nicht ein religiöses oder theologisches Bedürfniß, das hier dem Unbegreiflichen das Wort redet, sondern es ist der Verstand des Zeitalters selbst, der die herrschende Maxime umkehrt und das Irrationale zur philosophischen Maxime, zum Princip des Räsonnements macht. Das Irrationale ist hier ein Erdachtes, ein Gedanke, der über die gewöhnliche Erfahrung hinaus- aber nicht bis zur Klarheit der Idee fortgeht, also unklar ist und bleibt. Dieser Flug über die Erfahrung hinaus in's Unklare ist der Charakter der Schwärmerei. Wenn das Denken sich von der gemeinen Begierde frei macht und aus eigener Kraft thätig ist, so kann es aus zwei verschiedenen Gegenden der menschlichen Natur hervorgehen: entweder aus der sinnlichen Individualität oder aus der Gattung; im letzteren Falle ist es das vernunftgemäße Denken, welches sich praktisch und theoretisch bethätigt; seine theoretische Form ist die Vernunftwissenschaft oder die ächte Speculation. Die Schwärmerei entspringt aus der sinnlichen Individualität, sie ist ihrer Natur nach nicht praktisch, sondern bloß theoretisch, sie will speculativ sein, sie ist unächte Speculation, die sich zur ächten verhält, wie die Carricatur zum Ideal. Der Grund und Boden der sinnlichen Individualität ist die Natur; an diesem haftet jene unächte Speculation und nimmt daher nothwendig die Richtung auf die sinnliche Natur; so wird die speculative Schwärmerei eine Art Naturphilosophie und kann in keine andere Form eingehen. Unfähig, ihre unklaren Gedanken zu begründen,

Digitized by Google

giebt sie keine Beweise, sondern verweist statt der Gründe jeden an das Vermögen, womit sie schwärmt, und nennt dieses Vermögen „intellectuelle Anschauung." Sie ist nicht Philosophie, sie ist ebensowenig Naturwissenschaft. Diese gründet sich auf Beobachtung und Experiment, jene dagegen setzt an die Stelle des naturkundigen Experiments den naturunkundigen Einfall und phantasirt die Natur, statt sie zu studiren. Bloße Einfälle können ebensowenig in das Innere der Natur eindringen, als der bloße Wille und die Beschwörungsformeln im Stande sind, einen Zwang auf die äußere Wirksamkeit der Naturkräfte auszuüben. Beides ist Zauberei. Diese aus Schwärmerei und unächter Speculation gemachte Naturphilosophie möchte theoretisch zaubern; sie möchte durch Einfälle und Phantasie Naturerkenntniß hervorbringen. Sie kann es nicht; das Zeitalter ist in seiner Schwärmerei ebenso ohnmächtig als in seinem Aufklärungsdünkel*).

*) Ebendaselbst. VIII Vorl. S. 111—128. Die ganze Vorlesung zielt, ohne den Namen zu nennen, auf Schelling und dessen Naturphilosophie. Während diese über die Wissenschaftslehre hinausgegangen sein will, läßt Fichte die Naturphilosophie als einen nothwendigen Zug in dem wissenschaftlichen Zustande des schon verfallenden Zeitalters erscheinen, welches überwunden wird durch die Epoche der Wissenschaftslehre. Er behandelt die Naturphilosophie, welche den Fortschritt für sich in Anspruch nimmt, als einen zurückgebliebenen und rückwärts schreitenden Standpunkt. Vgl. damit Vorl. über das Wesen des Gelehrten. II. (S. W. III Abth. I Bd. S. 363 flgd.): „Lassen Sie sich darum ja nicht blenden oder irre machen durch eine Philosophie, die sich selbst den Namen der Naturphilosophie beilegt und welche alle bisherige Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, daß sie die Natur zum Absoluten zu machen und zu vergöttern strebt. Jene Philosophie ist, weit entfernt, ein Vorschritt zur Wahrheit zu sein, lediglich ein Rückschritt zu dem alten und verbreitetsten Irrthume." S. oben III Buch. Cap. XVI. Nr. I. 4. S. 766.

Digitized by Google

Fünftes Capitel.

Fortsetzung. Der gesellschaftliche und religiöse Zustand des Zeitalters.

Die gesellschaftlichen Zustände eines Zeitalters sind bedingt durch die staatlichen, diese letzteren sind in ihrer Form und Ordnung bestimmt durch den Staatszweck, den sie verwirklichen, und der Staatszweck selbst ist in seinen verschiedenen Fassungen abhängig von der Einsicht und der Entwicklungsstufe des gesammten Zeitbewußtseins. Wir haben in dem wissenschaftlichen Zustande der Gegenwart das herrschende Zeitbewußtsein kennen gelernt und jetzt von hier aus die Grundzüge der vorhandenen Gesellschaftszustände, den Charakter des gegenwärtigen Staatslebens zu schildern.

Was der Staat in den Culturländern der Gegenwart ist, das ist er geschichtlich geworden; der Charakter des heutigen Staates bildet eine bestimmte Stufe in der menschlichen Staatsentwicklung überhaupt. Um diesen Charakter zu erkennen, müssen wir aus dem Grundbegriffe des Staates seine Formen und seine Entwicklungsstufen ableiten, und da der Staat als solcher ein Product der Menschengeschichte ist, so können wir seinen Ursprung nur aus dem Begriffe der Geschichte richtig beurtheilen. Daher ist der Begriff der Geschichte die erste und der Begriff des

Digitized by Google

Staates die zweite zu lösende Vorfrage, um den gesellschaftlichen Zustand des gegenwärtigen Zeitalters philosophisch zu fassen.

I.

Begriff der Geschichte.

1. Gott und die Entwicklung der Menschheit.

Alle Geschichte ist Entwicklung des Bewußtseins oder des Wissens, eine fortschreitende Zeitreihe, deren Erfüllung die fortschreitende Erkenntniß ausmacht. Wäre die Einsicht von vornherein absolut, so bedürfte sie keiner Entwicklung; würde sie je absolut, so bedürfte sie keines Fortschritts und keiner Entwicklung weiter; in dem ersten Falle könnte die Entwicklung gar nicht anfangen, im zweiten müßte sie irgendwo enden, in beiden wäre sie und mit ihr die Geschichte selbst aufgehoben. Der Begriff der Geschichte fordert daher eine ewige Aufgabe des Bewußtseins, einen Gegenstand der Erkenntniß, der nie aufhört ein solcher zu sein, der stets den Charakter des Gesetzten und Gegebenen behält, darum im Wege fortwährender Erfahrung erkannt sein will, dem gegenüber das erkennende Bewußtsein empirisch ist und bleibt und darum nothwendig sich spaltet in die Mannigfaltigkeit der Individuen und Personen. Jene ewige Aufgabe aber würde keinen Sinn haben, wenn ihre Lösung unmöglich wäre; vielmehr ist ihre Lösung absolut nothwendig; sie besteht im Wissen, in *dem* Wissen, welches keiner Entwicklung bedarf, alles Entstehen und Vergehen und damit alle Veränderung von sich ausschließt: in dem absoluten Wissen, welches gleich ist dem ewigen, wandellosen, schlechthin nothwendigen *Sein*. Dieses Sein ist *Gott*. Gottes Sein und Wissen sind identisch, alles Andere ist Entwicklung des Wissens, Abbild Gottes, ewige Entwicklung, zu der zwei Bedingungen nöthig sind: 1) ein Erkenntnißobject,

welches nie aufhört, als gegebenes zu erscheinen (stehendes Object zu sein), d. i. die Welt als Natur, und 2) ein Erkenntnißsubject, welches nie aufhört sich als empirisches Bewußtsein zu verhalten, d. i. die Menschheit in der Mannigfaltigkeit der Individuen und Personen. „So gewiß daher Wissen ist, — und dieses ist, so gewiß Gott ist, denn es ist selber sein Dasein; — so gewiß ist eine Menschheit, und zwar als ein Menschengeschlecht von Mehreren*)."

Das Leben der Menschheit ist Entwicklung; Inhalt und Aufgabe dieser Entwicklung ist die Menschheit als Gattung, die Selbstverwirklichung der Vernunft, deren Ziel darin besteht, daß sich das gesammte menschliche Leben mit Freiheit zu einem Ausdrucke der Vernunft gestaltet. Diese Entwicklung ist die Geschichte des Menschengeschlechts. Dieser Begriff erleuchtet mit dem Ziele der Geschichte zugleich deren Ursprung.

2. Ursprung der Geschichte.

Normalvolk und Wilde.

Was aus einem nothwendigen Begriffe folgt, ist selbst nothwendig. Den Charakter einer solchen Nothwendigkeit haben einzelne Begebenheiten in der Besonderheit ihrer Umstände nie; sie können daher auch nie a priori deducirt, sondern nur, so weit sie erweislich sind, von der Erfahrung ausgemacht werden. Was den Ursprung der Geschichte betrifft, so giebt es hier keine erweislichen Facta. Was darüber in der Form von Begebenheiten erzählt wird, ist erdichtet oder mythisch. Wollte die Philosophie die allgemeinen Bedingungen der Geschichte überhaupt als eine Reihe einzelner Begebenheiten deduciren, so würde sie eine Ur-

*) Grundzüge des gegenw. Zeitalt. IX Vorl. S. W. III Abth. II Bd. S. 128 — 133.

Digitized by Google

geschichte erdichten und auf einen ähnlichen Irrweg gerathen, als jene Naturphilosophie, von der vorher die Rede war. Die Frage geht auf die Möglichkeit der Geschichte als solcher, abgesehen von der besonderen Art und Weise, wie sich die zur Geschichte nothwendigen Bedingungen in einzelnen Begebenheiten verwirklicht haben *).

Nun ist klar, daß unmöglich im Anfange der Entwicklung schon sein konnte, was erst als Ziel erreicht werden soll: die Herrschaft der Vernunft in der Form der Freiheit. Es ist ebenso klar, daß aus der Vernunftlosigkeit niemals die Vernunft hervorgehen kann. Daher sind wir genöthigt, in der Menschheit irgendwo einen Urstand anzunehmen, in welchem die Vernunft herrschte nicht als Freiheit, sondern als Instinct oder Naturgesetz, nicht als Product der Arbeit und Wissenschaft, sondern gleichsam als paradiesischer Zustand eines glücklich begabten, in allen Lebensäußerungen vernunftgemäßen, im Urbesitz und Genuß der Cultur befindlichen „Normalvolks".

Aber die Ausbildung der Vernunft ist Zweck der menschlichen Entwicklung. Wäre die ganze Menschheit von vornherein schon im Zustande der Vernunftcultur, so wäre der Zweck der Entwicklung und damit diese selbst aufgehoben. Unmöglich kann daher das Normalvolk die ganze Menschheit umfassen. Vielmehr sind wir genöthigt, dem Normalvolke die übrige Menschheit entgegenzusetzen in einem Urstande, der nicht das Vermögen der Vernunft, aber deren Bildung eben so vollkommen entbehrt, als das Normalvolk sie hat: der Zustand wilder über den Erdboden zerstreuter Völker.

Nun kann Geschichte erst da beginnen, wo der vorhandene Lebenszustand in seiner Gleichförmigkeit unterbrochen wird und

*) Ebendaselbst. IX Vorl. S. 135 u. 136.

Digitized by Google

etwas Neues eintritt. Der isolirte Zustand des Normalvolkes ist und bleibt in seiner Art ebenso gleichförmig, als der isolirte Zustand der Wildheit: beide Urstände der Menschheit sind geschichtslos und darum vorgeschichtlich. Die Geschichte selbst kann erst anfangen, wenn jene beiden Urformen der Menschheit sich berühren und mischen, wenn das Normalvolk sich zerstreut über die Sitze der Uncultur, und der Conflict beginnt zwischen Cultur und Wildheit. Mit diesem Conflict entsteht die Geschichte, der Proceß der Entwicklung, die allmälige Cultivirung der Menschheit; erst jetzt entstehen gesellige und staatliche Ordnungen, deren Aufgabe es ist, den Begriff des vernunftgemäßen oder absoluten Staates zu verwirklichen *).

3. Geschichte und Erziehung.

Die Annahmen eines Normalvolks (absolute Cultur), wilder Völker (absolute Uncultur) und der Mischung beider, welche nach Fichte der Begriff der Geschichte zu deren Entstehung fordert, lassen sich leicht aus einem in der Wissenschaftslehre einheimischen Gesichtspunkte erklären. Schon die Rechtslehre hatte gezeigt, daß die menschliche Freiheit, um sich in Thätigkeit zu setzen, der Aufforderung von außen bedürfe. Geschichte ist Entwicklung zur Freiheit. Eine solche Entwicklung ist Erziehung. Zur Erziehung sind zwei Bedingungen nöthig: Erziehende und Zuerziehende, Erzieher und Zöglinge. Soll die Geschichte eine Erziehung des Menschengeschlechts sein, so sind in der Menschheit selbst zwei vorgeschichtliche Urzustände nothwendig: ein erziehender oder zur Erziehung fähiger Stand im Besitze der Bildung und ein erziehungsbedürftiger ohne alle Bildung; jener ist das Normalvolk, dieser sind die wilden Völker.

*) Ebendaselbst. IX Vorl. S. 133 — 135.

Digitized by Google

II.
Begriff des Staates.

1. Der Staat als Repräsentant der Gattung.

Soll in der Entwicklung oder Geschichte des Menschengeschlechts der Gattungszweck der Menschheit verwirklicht werden, so müssen alle individuellen Kräfte diesem Zwecke dienen und auf denselben gerichtet sein; es muß eine Anstalt geben, welche die Individuen nöthigt, mit allen ihren Kräften diese Richtung zu nehmen, auch ohne daß in ihrer Einsicht und in ihrem Willen der Zweck selbst gegenwärtig ist. Sie müssen dem Zwecke dienen, um ihn zu wollen, um ihn erkennen und selbstthätig ergreifen zu lernen. Diese Anstalt ist der Staat. Daraus erhellt sein Begriff. Er vereinigt die Individuen unter einem gemeinschaftlichen Zweck und macht sie dadurch zu einem geschlossenen Ganzen, zu wirklichen Repräsentanten der Gattung. Im Staatszweck, als dem gemeinschaftlichen die Einzelnen beherrschenden Zwecke, ist der Form nach der Gattungszweck gegenwärtig. Der Staat ist der wirkliche Ausdruck der Gattung. Eben deßhalb müssen sich die Einzelnen zum Staatszwecke verhalten, wie sie sich zum Gattungszwecke verhalten sollen. Sie sollen nichts sein als Organe, dienende Werkzeuge der Gattung. Darum liegt es im Begriffe des Staats, daß er alle Individuen auf gleiche Weise für seinen Zweck in Anspruch nimmt, alle Kräfte jedes einzelnen Individuums: d. h. er nimmt alle ganz in denselben Anspruch, er fordert im Dienste des Ganzen die Anstrengung aller Kräfte ohne Ausnahme. Wozu diente auch irgend eine Kraft im Staate, wenn sie dem Staate *nicht* diente? Der Zweck des isolirten Individuums ist Genuß, der Zweck der Gattung ist Cultur. Was dem Staatszwecke nicht dient, dient nicht zum Cultur-

Digitized by Google

zwecke, zur Bildung des Ganzen, auch nicht zur individuellen Selbstbildung, sondern wuchert aus in Barbarei*).

2. Entwicklungsformen des vernunftgemäßen Staats.

Stufen der Freiheit.

Die Form alles staatlichen Lebens besteht demnach in der Unterordnung oder Unterwerfung der Einzelnen unter das Ganze, unter den Staatszweck, unter alle. Diese Form hat zwei Fälle: entweder sind alle unterworfen oder nicht. Der zweite Fall näher bestimmt: einige sind nicht unterworfen, einige herrschen, die anderen werden beherrscht. Der erste Fall hat eine zweifache Möglichkeit: alle sind allen unterworfen entweder auf gleiche oder nicht auf gleiche Weise. Nicht auf gleiche Weise: so ist die Unterwerfung aller unter alle nur negativ, jeder hat seine ihm eigene Rechtssphäre, die der andere nicht stören darf; diese Rechtssphären selbst sind an Umfang und Macht sehr verschieden, jeder ist berechtigt, jeder ist Unterthan, nur der eine mehr, der andere weniger. Hier ist Gleichheit des Rechts, aber nicht Gleichheit der Rechte. Diese existirt erst da, wo alle allen unterworfen sind auf gleiche Weise.

So haben wir drei Hauptformen der staatlichen Ordnung: 1) die Unterwerfung ist nicht allgemein, 2) die Unterwerfung ist allgemein, aber ungleich, 3) die Unterwerfung ist allgemein und gleich. Nach dem Grade der Rechtsgleichheit geschätzt, ist die erste Form die niedrigste, die dritte die höchste Stufe in der Entwicklung des vernunftgemäßen Staats. So sind mit dem Begriffe des Staats die möglichen Formen und mit diesen die Entwicklungsstufen desselben gegeben**).

*) Ebendaselbst. X Vorl. S. 143—148.

**) Ebendaselbst. X Vorl. S. 148—152.

Digitized by Google

Der Grad der Rechtsgleichheit bedingt den Grad der bürgerlichen Freiheit. Man kann persönliche Freiheit haben ohne bürgerliche; die bürgerliche ist die rechtlich (durch Verfassung) gesicherte, die auf der niedrigsten Stufe der Staatsordnung gar nicht, auf der mittleren in ungleichem Maße, auf der höchsten in vollem Maße existirt.

Von der bürgerlichen Freiheit ist die politische zu unterscheiden. Die bürgerliche Freiheit liegt in der ausnahmslosen Unterordnung aller unter den Staatszweck, die politische Freiheit besteht in der Bestimmung des Staatszwecks nach eigenem Ermessen. Den Zweck bestimmen heißt den Staat machen oder regieren. Nur die Regierenden sind politisch frei. Es ist nöthig, daß alle Staatsglieder Bürger (d. h. dem Staatszweck auf gleiche Weise unterworfen) sind; es ist nicht nöthig, daß alle Regenten sind; der leitende Wille kann bei allen, bei einigen, bei Einem sein. Danach unterscheiden sich die Regierungsverfassungen oder Verwaltungsweisen des Staats; ihre Verschiedenheit thut der bürgerlichen Gleichheit keinen Eintrag *).

Vergleichen wir mit diesen drei Hauptformen der Staatsentwicklung und des menschlichen Rechtsbewußtseins die Verfassung des gegenwärtigen Staats in seinem höchsten Culturstande, so läßt sich voraussagen, daß er nach der dritten Stufe strebt und sich auf der zweiten befindet. Er steht auf dem Uebergange zur Verwirklichung des absoluten Staats, schon mit dem anbrechenden Bewußtsein dieser Aufgabe **). Um die politischen Grundzüge der Gegenwart in ihrem Zustande und ihrem Streben genauer zu erkennen, müssen wir sehen, auf welchem geschichtlichen Wege sich der Charakter dieses Staats ausgebildet hat.

*) Ebendaselbst. X Vorl. S. 152—156.

**) Ebendaselbst. X Vorl. S. 152.

Digitized by Google

3. Geschichtliche Entwicklung des Staats.

Je weiter die Entwicklung des Staats fortschreitet, um so inniger durchdringen sich Staatszweck und Gattungszweck der Menschheit in derselben Aufgabe, um so deutlicher und bestimmter entfaltet sich auch das Bewußtsein der Uebereinstimmung beider. Es wird daher in den Anfängen der Entwicklung weder der Staatszweck den Gattungszweck (obwohl derselbe stets in ihm gegenwärtig ist) vollkommen ausdrücken, noch auch das klare Bewußtsein vorhanden sein, daß es sich im Staat um die Verwirklichung und Herrschaft der menschlichen Gattungszwecke handle. Und da der Staatszweck in Wahrheit der Gattungszweck ist, so wird sich der Staat in der Menschheit ausbilden zunächst ohne deutliches Bewußtsein seines wahren Zwecks; er wird nach dem Naturgesetze des Daseins zunächst nur auf seine Selbsterhaltung bedacht sein, und indem er alles thut, um seinen Bestand nach außen und innen zu sichern, wird er nach dem Naturgesetze der menschlichen Entwicklung zugleich die Zwecke der Gattung befördern. Der Gattungszweck ist durch das Naturgesetz an den Staatszweck gebunden und entwickelt sich daher nothwendig und absichtslos mit diesem. So liegt es im Interesse des Staates und seiner Selbsterhaltung, durch Vereinigung, Zusammenwirkung, Ausbildung der menschlichen Kräfte die Herrschaft über die Natur zu gewinnen, die mechanischen Künste nach allen Richtungen zu vervollkommnen und zu veredeln bis zum Aufblühen der ästhetischen Kunst, die Cultur zu erhöhen, die wilden Völker zu cultiviren: das alles thut er in seinem Interesse, bloß auf die eigenen Zwecke bedacht, und befördert dadurch zugleich die Gattungszwecke der Menschheit, ohne sich derselben als seiner Aufgabe bewußt zu sein *).

*) Ebendaselbst. XI Vorl. S. 156—170.

Digitized by Google

a. Die asiatischen Weltreiche.

Das allererste Ziel des Staats ist die Cultivirung der Wilden, die Herrschaft des Culturvolks (einer Masse des Normalvolks) über die ungebildeten Völker, die es sich unterwirft, die Errichtung eines Völker- oder Weltreichs unter der erziehenden Herrschaft eines Culturvolks, die Ausbildung einer Staatsform, die ihrer ganzen Anlage nach keine andere Verfassung haben kann als die einseitige Unterwerfung, die Ausschließung aller Rechtsgleichheit, aller bürgerlichen Freiheit: es ist die Form der Despotie, wie sie sich in den asiatischen Weltreichen geschichtlich darstellt *).

b. Die griechischen Staaten.

Von hier aus entwickelt sich geschichtlich eine zweite höhere Staatsform. Es ist nicht mehr ein Volk, welches Völker unterwirft, cultivirt, beherrscht und auf diese Weise große Reiche gründet, sondern es sind einzelne Abkömmlinge des Culturvolks, welche auswandern, Colonien bilden, die eingeborenen Wilden cultiviren, Herrscher kleiner Staaten und auf diese Weise Gründer mehrerer kleiner Königreiche werden. In dem geschlossenen Umfange solcher kleiner politischer Gemeinschaften kann unmöglich die einseitige (despotische) Herrschaft auf die Dauer bestehen, hier muß sich die Individualität und Einzelselbständigkeit zur Geltung bringen, der Rechtssinn entwickeln, der Rechtsstaat und mit ihm die republikanische Staatsform entstehen und damit die bürgerliche Freiheit in der Gleichheit des Rechts (jeder ist berechtigt), noch nicht in der Gleichheit der Rechte (nicht alle sind gleichberechtigt oder gleich vermögend). Die Gemeinschaft der Abstammung und der Interessen vereinigt die Staaten in der Form eines Bundes, und es entsteht eine föderative Völkerrepublik. So entwickelt

*) Ebendaselbst. XII Vorl. S. 171—176.

Digitized by Google

sich die zweite Staatsform, der Staat der relativen Rechtsgleichheit, geschichtlich in den griechischen Völkern*).

c. Das römische Weltreich.

Es ist die Aufgabe des Rechtsstaats, welcher zugleich der höchst entwickelte Culturstaat ist, ein Weltreich zu werden, das die Völker des geschichtlichen Alterthums in sich vereinigt. Diese Aufgabe löst der römische Staat, in seiner Voraussetzung durch griechisch-italische Colonien, in seiner Entstehung durch die Mischung zweier Volkselemente bedingt, von denen das eine als das höher cultivirte und einseitig herrschende dem anderen gegenübersteht als dem rohen und einseitig unterworfenen. Aus diesen Bedingungen entwickelt sich eine aristokratische Staatsverfassung zuerst in der Form des Königthums, dann in der der Republik; aus dem fortdauernden inneren Conflicte der beiden Volksstände, dem Rechtsstreite der Patricier und Plebejer, gestaltet sich in allmäliger Ausbildung der römische Rechtsstaat, der nach außen in fortwährendem kriegerischem Wachsthume begriffen, sich zu einem Culturreiche ausdehnt, das die Völker der Welt in sich vereinigt.

Dieser Staat repräsentirt die Menschheit, noch in der Form relativer Rechtsgleichheit, noch nicht in der Anerkennung, daß die Menschen als solche gleich sind: ihm fehlt die Einsicht in den wahren Grund der absoluten menschlichen Gleichheit, die Einsicht, daß die Menschheit in ihrem Grunde ein Wesen ist göttlichen Ursprungs und göttlicher Bestimmung, selbst eine Erscheinung und Offenbarung göttlichen Lebens. Diese Einsicht ist religiös, unter allen religiösen Vorstellungen die einzige, die fähig und berufen ist, Weltreligion zu werden und die Menschheit auf die höchste Stufe auch ihrer staatlichen Bildung zu er-

*) Ebendaselbst. XII Vorl. S. 176—178.

heben. Das römische Weltreich kann diese Weltreligion aus seinen eigenen Culturbedingungen nicht erzeugen; es empfängt sie von Asien in der Form des Christenthums *).

d. Das christliche Weltprincip.

Mit dem Christenthume tritt ein neues Princip in die Weltgeschichte, eine neue Zeit, die noch bei weitem nicht geschlossen ist. Es handelt sich um die Verwirklichung dieses Princips und zunächst um die Art seiner Fassung. Man muß die absolute Verwirklichung von der relativen, die absolute Fassung von der beschränkten wohl unterscheiden; die erste ergreift das Christenthum in seiner ewigen Wahrheit, die zweite nimmt es vom Standpunkte der Zeitvorstellungen und Zeitverhältnisse, unter denen es auftritt, und vermischt darum die christliche Idee mit Elementen jüdischer und heidnischer Art, die nicht zu seinem wahren Wesen gehören.

Die Menschheit als ein einiges Wesen, als ein einiges Leben göttlicher Abkunft und Bestimmung, dieses eine Leben als Erscheinung und Ausdruck des göttlichen Lebens selbst, diese wirkliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist der Kern und Mittelpunkt des wahrhaft christlichen Glaubens, das neue und ewige Princip dieser Religion. Damit ist die Zweiheit, der Dualismus des Göttlichen und Menschlichen, die relative Selbständigkeit beider Seiten aufgehoben. Nur unter Voraussetzung einer solchen Zweiheit kann von einem Verhältniß, von einem Bunde, von einem neuen Bunde zwischen Gott und Menschheit geredet werden. Das ist die beschränkte, noch unfreie, von dem Geiste des Judenthums innerlich noch nicht völlig abgelöste Auffassung des Christenthums. In der absoluten Fassung gilt es als die enthüllte, offenbargewordene Einheit des Göttlichen und Mensch-

*) Ebendaselbst. XII Vorl. S. 178—185.

Digitized by Google

lichen, in der beschränkten gilt es nur als ein neuer Bund beider, die darum in Wahrheit nicht eines sind, sondern zwei. Die Unterscheidung dieser beiden Auffassungen des christlichen Glaubens ist für Fichte's Religionslehre und deren Verhältniß zum Christenthume durchaus maßgebend. Fichte selbst weiß sich im völligen Einverständniß mit der ersten und im Gegensatz zu der zweiten. Er hatte beide schon früher unterschieden als „johanneische“ und „paulinische“, welche letztere ihm deßhalb als eine Mischung jüdischer und christlicher Vorstellungsweisen galt*).

e. Das christliche Mittelalter.

Gilt das Christenthum als (neuer) Bund zwischen Gott und Menschheit, so erscheint die letztere als das mit Gott zu verknüpfende oder zu versöhnende Glied. Diese Versöhnung besteht in der Entsündigung. Diese Entsündigung geschieht durch Gnadenmittel oder Sacramente, deren Verwalter dem christlichen Volke gegenüberstehen als die Priester, welche das Heil vermitteln. So wird die christliche Religion ein mystischer Entsündigungs- und Sacramentsglaube, der sich ausprägt in der Priesterherrschaft, in der hierarchisch gegliederten Kirche, die das schon verfallende römische Weltreich nicht mehr retten und innerlich aufrichten, sondern, selbst von den abgelebten religiösen Formen mitergriffen, den Untergang desselben nur beschleunigen kann.

Die lebendige Fortbildung des Christenthums bedarf neuer geistesfrischer Völker, welche die Kirche bekehrt, die sich aber bei der Einfachheit ihrer ursprünglichen Religion, ihrer Sitten und Rechtszustände, bei ihrer natürlichen Rechts- und Freiheitsliebe, die sich auf die Geltung der Person gründet, keineswegs blind unterwerfen und ihre Selbständigkeit nehmen lassen. Dieß gilt

*) Ebendaselbst. XIII Vorl. S. 185 — 191. Vgl. VII Vorl. S. 97—100.

Digitized by Google

insbesondere von den germanischen Völkern. Es entsteht kein Weltreich, wie die asiatischen oder das römische war, sondern eine Reihe neuer, christlicher Staaten, die nach gegenseitiger Unabhängigkeit streben und nur den religiösen Vereinigungspunkt des gemeinsamen Glaubens und der gemeinsamen Anerkennung der Kirche als ihrer geistlichen Centralmacht haben. So wird in diesem neuen christlich-germanischen Staatensysteme die Kirche selbst eine politisch-geistliche Centralgewalt, welche die völkerrechtlichen Verhältnisse überwacht, beaufsichtigt und die Selbständigkeit der Staaten, die ihrem eigenen Machtinteresse dient, bevormundet. Unter dieser Bevormundung vereinigt der gemeinsame Glaube die christlichen Völker des Abendlandes nach außen in dem gemeinsamen Kampfe gegen den Muhamedanismus. Das Mittelalter findet in den Kreuzzügen seinen heroischen Ausdruck, in dieser „ewig denkwürdigen Kraftäußerung eines christlichen Ganzen als christlichen Ganzen“*).

f. Der Untergang des Feudalstaats und die Reformation.

Der politische Kampf um die Selbständigkeit besteht nicht bloß zwischen den christlichen Völkern und Staaten, sondern auch im Innern der Staaten selbst zwischen den Elementen, die ihren Bestand ausmachen, zwischen den Lehnsherren und Vasallen, auf deren Verhältniß der mittelalterliche Feudalstaat beruht. Der Kampf beider endet auf doppelte Weise: entweder mit dem Siege des Herrschers, der die nach Unabhängigkeit ringenden Vasallen unterwirft, wie in Frankreich, oder mit dem Siege der Vasallen, die sich frei machen und selbständige Herrscher werden, wie in Deutschland. Die Kirche im Interesse ihrer eigenen politisch-geistlichen Centralmacht sucht nach außen die gegenseitige Unabhängigkeit der Staaten, nach innen den Kampf der Lehnsherren

*) Ebendaselbst. XIII Vorl. S. 191—198.

Digitized by Google

und Vasallen zu erhalten. Das Ende dieses Kampfes hat in seinen Folgen nothwendig einen vernichtenden Einfluß auf die Stellung und politische Gewalt der kirchlichen Centralmacht. Gegen ihre geistliche Gewalt und Glaubensbevormundung erhebt sich aus der Tiefe des germanischen Geistes der Kampf um die religiöse Selbständigkeit. Das Ende des Feudalstaates und die Anfänge der Reformation greifen in einander, und das politische Macht= und Unabhängigkeitsinteresse auf Seiten des Staats geht Hand in Hand mit dem religiösen Freiheitsbedürfniß der Reformation. Die Kirche hört auf eine politische Centralmacht zu sein und wird selbst da, wo die Reformation nicht zur Geltung kommt, eine bloß dogmatische und disciplinarische Kirchengewalt *).

g. Universalmonarchie und Gleichgewicht.

Unter diesen Bedingungen, welche der neuen Zeit Bahn brechen, verändert sich von Grund aus die Form und Verfassung des Culturstaates. Zwei Factoren wirken in dieser Reform zusammen: das Streben, der einzelnen Staaten ihre Selbständigkeit zu erhalten, und das Streben, alle christlichen Staaten in einem Ganzen zu vereinigen. Die Tendenz zur Einheit hat jetzt zu ihrem Träger den Staat, und zwar den mächtigsten unter den vorhandenen. Von hier aus wird eine christliche Universalmonarchie angestrebt. Gegen den Vergrößerungstrieb der mächtigen Staaten reagirt der Erhaltungstrieb der minder mächtigen, und so tritt dem Streben nach einer Universalmonarchie auf der einen Seite das Streben nach einem politischen Gleichgewichte der christlichen Staaten von der anderen entgegen. Um dieses Gleichgewicht zu erhalten, müssen die einzelnen Staaten so stark als möglich sein. Daher strebt jeder, so sehr er kann,

*) Ebendaselbst. XIV Vorl. S. 198—200.

Digitized by Google

nach Verstärkung. Wo die Verstärkung nach außen nicht möglich ist, wird sie nach innen gesucht durch Menschengewinn, Zunahme der Bevölkerung, Entwicklung der Arbeitskräfte, Hebung des Handels, der Staatswirthschaft u. s. f. Jetzt tritt die Nothwendigkeit ein, die begünstigten Volksclassen für die Staatszwecke in Anspruch zu nehmen. Die nicht begünstigten Classen würden mehr leisten können für den Staat, wenn sie nicht den begünstigten leisten müßten. Die bürgerliche Gleichstellung der Rechte erscheint jetzt geboten durch die Wohlfahrt des Staats, der erst dann im Stande ist, den gesammten Ueberschuß aller Kräfte seiner Bürger für seine Zwecke zu verwerthen. Erst wenn der Staat seine ganze innere Macht in vollem Besitz und zu freier Verfügung hat, kann er Einfluß üben auf die christliche Völkerrepublik, auf die Leitung des Gleichgewichts, kann er seine Stelle behaupten in dem Systeme des europäischen Völkerreichs. Er darf keinen Vortheil außer Acht lassen, keinen Zweig der Staatsverwaltung, keine Maxime einer guten Regierung vernachlässigen, er muß vorwärtsschreiten, weil er sonst zurückgeht, er darf keinen politischen Fehlgriff thun, weil jeder Fehlgriff sich bestraft mit dem endlichen Untergange. Innerhalb dieses neuen Völkersystems nöthigt darum schon das Interesse der eigenen Selbsterhaltung jeden einzelnen Staat dazu, alle seine Kräfte zusammenzunehmen und nach seiner Cultivirung zu streben; er muß, um bestehen und gelten zu können, unausgesetzt danach streben, der höchste Culturstaat zu sein, was er nur sein kann, wenn alle seine Bürger auf das innigste durchdrungen sind von dem Zwecke des Ganzen. Dahin geht der politische Charakterzug unserer Zeit. Nur ein solcher Staat, der auf der Höhe der Cultur steht, kann in der Gegenwart dem fortgeschrittenen politischen Bewußtsein und Bedürfniß entsprechen. Nicht der Boden, sondern der Cultur-

Digitized by Google

staat ist unser Vaterland. „Mögen die Erdgeborenen, welche in der Erdscholle, dem Flusse, dem Berge ihr Vaterland erkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, was sie wollten und was sie beglückt: der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden und hin sich wenden, wo Licht ist und Recht*)".

III.

Der sittliche Zustand der Gegenwart.

1. Die öffentliche Sitte.

Das politische Bewußtsein und der Bildungsstand eines Zeitalters durchdringt den Wechselverkehr der Menschen und macht sich in den Grundzügen und den stehenden Formen desselben erkennbar. Die stehende, in der Bildungsstufe des ganzen Zeitalters begründete, durch Gewohnheit zur Natur gewordene Form des allgemeinen Betragens ist die öffentliche Sitte, gleichsam der bewußtlose Charakter des Zeitgeistes. Wir unterscheiden die gute und schlechte Sitte (in der ersten die negativ-gute und die positiv-gute) und betrachten beide, so weit sie durch den Staat bedingt sind und in die Aeußerungsweise des öffentlichen Lebens fallen.

Das Princip aller guten Sitte besteht darin, daß jeder in jedem die Gattung anerkennt und würdigt, daß also (negativ ausgedrückt) keiner die Freiheit und Würde des anderen beschädigt. Wenn die Gesetzgebung und die Ordnungen eines Staates so eingerichtet sind, daß jede Verletzung dieser Art als ein Verbrechen gilt und bestraft wird, so wird dadurch der böse Wille von dem Schauplatze der öffentlichen Handlungen zurückgescheucht und der guten Sitte im negativen Sinne Raum gegeben. Je

*) Ebendaselbst. XIV Vorl. S. 200—212.

Digitized by Google

weiter „die negativ=gute Sitte" um sich greift, um so mehr werden in der öffentlichen Meinung selbst die Verbrechen gegen die Menschenwürde verpönt; die Ehrliebe, die Verachtung der Barbarei wird zur öffentlichen Stimme und nöthigt jetzt durch ihren rückwirkenden Einfluß den Staat, seine Strafgesetzgebung zu mildern und die grausamen Strafen abzuschaffen. So dringt die Menschlichkeit, die durchgängige Anerkennung und Achtung der Gattung, in das öffentliche Leben ein, und es entsteht was Fichte als „die positiv=gute Sitte" bezeichnet.

Wird aber die Gattung als solche in jedem geachtet, so liegt darin schon die Anerkennung der ursprünglichen Gleichheit der Menschen, also auch der Gleichheit ihrer Rechte. Sind nun auch in den gegebenen Zuständen die Rechte noch ungleich, so wird doch die wahrhaft gute Sitte in der Art und Weise der Menschenbehandlung nicht diese vorhandene Ungleichheit, sondern die nothwendig anzuerkennende Gleichheit zu ihrer Voraussetzung und Richtschnur nehmen. Das Gegentheil davon ist „die schlechte Sitte"; sie fließt aus der Voraussetzung der vorhandenen Ungleichheit, nach der man die Humanität des Benehmens abstuft. Gilt die Ungleichheit nicht bloß als ein vorhandener und zeitweiliger, sondern als ein nothwendiger und bleibender Zustand, so besteht darin die schlechte Sitte selbst; die privilegirten Stände verachten die nicht privilegirten und halten sich für etwas Besseres und Höheres, diese erwiedern die unwürdige Art mit Empfindungen, die nicht würdiger sind, entweder mit niedriger Kriecherei oder mit bitterem Neide; die richtige gegenseitige Anerkennung fehlt gänzlich und mit ihr die Möglichkeit der guten Sitte. Diese gegenseitige Anerkennung herbeizuführen und innerlich zu befestigen, giebt es kein besseres Mittel als die Wissenschaft, die ihren ausgleichenden Charakter am besten bewährt,

Digitized by Google

wenn sie aus dem bürgerlichen Stande hervorgeht und sich von hier aus den übrigen Volksclassen mittheilt*).

2. Die öffentliche Religiosität.

Die Anerkennung der ursprünglichen Gleichheit der Menschen gründet sich auf das Bewußtsein der menschlichen Gattungseinheit, der Wesenseinheit des ganzen Menschengeschlechts, und dieses Bewußtsein wurzelt im Innersten der christlichen Religion. Ist jene Anerkennung in dem wechselseitigen Verkehre der Menschen zur Sitte oder Richtschnur der Sitte geworden, so besteht darin die bewußtlose Herrschaft des Christenthums. Nun war es der Staat, der durch seine Gesetzgebung diese Sitte in ihrer äußeren Erscheinung bedingt und ausbildet. Auf diese Weise wird der Staat selbst in der Verwirklichung des Christenthums ein wichtiges und vermittelndes Werkzeug. Die Herrschaft des Christenthums muß durch den Staat hindurchgegangen und in ihm realisirt sein**).

Die religiöse Denkweise ist der tiefste Grund der politischen und sittlichen; daher werden zuletzt alle Zeiterscheinungen unter dem religiösen Gesichtspunkte betrachtet werden müssen. Jedes Zeitalter prägt die religiöse Denkweise in einem bestimmten Charakter aus, der die „Religiosität" des Zeitalters bildet, entweder als verborgenes Princip oder als klares Bewußtsein. Die eigenthümliche Religiosität des gegenwärtigen Zeitalters zu erkennen, ist daher die letzte Aufgabe seiner Charakteristik.

Aus dem bereits entwickelten wissenschaftlichen Charakter des Zeitalters läßt sich der religiöse erkennen. Es war der Charakter der Aufklärung, der nur das deutlich und klar Begriffene, also

*) Ebendaselbst. XV Vorl. S. 213—226.

**) Ebendaselbst. XV Vorl. S. 220 u. 21.

nichts Unbegreifliches, nur den Maßstab der sinnlichen Erfahrungsbegriffe, also nichts Uebersinnliches gelten ließ; daher den blinden Glauben, den blinden Gehorsam und damit alles Furchterregende in der Religion vollkommen verwarf. Was die Religion und deren Gottesvorstellungen furchtbar macht, ist abergläubischer Natur und gehört nicht dem Wesen des Christenthums an, sondern vorchristlichen und heidnischen Vorstellungsweisen. Dieser Aberglaube mit seinen heidnischen in das Christenthum eingedrungenen Ueberresten erscheint im Lichte der gegenwärtigen Aufklärung als vollkommen nichtig. Indessen vernichtet diese Aufklärung nach der ganzen Art ihrer Denkweise mit dem Unbegreiflichen zugleich das Uebersinnliche; sie ist gänzlich unfähig einen deutlichen Begriff der übersinnlichen Welt zu fassen, und so verliert das Zeitalter, so weit sein *klares* Bewußtsein reicht, mit der falschen Religion zugleich die wahre. Diese Unfähigkeit, die wahre Religion zu fassen, ist darum noch nicht die Unfähigkeit zur Religion überhaupt. Das klare Bewußtsein umfaßt nicht die ganze menschliche Natur; was der deutliche Begriff nicht erreicht, kann das Gefühl in dunklem Streben suchen. Die aus dem klaren Bewußtsein vertriebene Religion flüchtet sich in das Gefühl und ist hier als Bedürfniß und Sehnsucht nach dem Uebersinnlichen, als Empfänglichkeit und Sinn für Religion um so lebendiger da, als die Verstandesaufklärung mit ihren dürren Begriffen diesen Sinn leer läßt. Das schmerzliche Gefühl dieser Leere giebt dem Zeitalter seinen religiösen Charakter. Es ist der wahren Religion bedürftiger und empfänglicher als ein anderes. „Das leere und unerquickliche freigeisterische Geschwätz hat Zeit gehabt, auf alle Weise sich auszusprechen; es hat sich ausgesprochen, und wir haben es vernommen, und es wird von dieser Seite nichts *Neues* und nichts *besser* gesagt werden, als es

Digitized by Google

gesagt ist. Wir sind desselben müde; wir fühlen seine Leerheit und die völlige Nullität, welche es uns in Beziehung auf den doch einmal nicht ganz auszurottenden Sinn für das Ewige giebt *)."

3. Die wahre Religion.

Dieser Sinn fordert Befriedigung; er wartet auf seine ächte Nahrung, diese bereitet sich schon vor in der Werkstätte einer neuen Philosophie, die den Begriff der wahren Religion zu fassen und in das klare Bewußtsein zu heben sucht. Was jetzt als philosophisches Bewußtsein erwacht, wird in der Zukunft religiöses Bewußtsein werden. Der Standpunkt der sogenannten Aufklärung ist bereits philosophisch überwunden; „eine männlichere Philosophie" hat sich in Kant erhoben und durch ihr Princip der „absoluten Moralität" das sittliche Bedürfniß der Menschen tiefer als je befriedigt. Der moralische Sinn ist dem religiösen verwandt, aber er ist nicht selbst der religiöse. Gerade durch diese Befriedigung des verwandten Sinnes wird die Nichtbefriedigung des religiösen nur noch stärker empfunden. Der Begriff der wahren Religion ist dadurch die erste Aufgabe der Philosophie geworden. Es ist die gegenwärtige Aufgabe.

Die absolute Moralität, die reine Sittlichkeit ist das Höchste außer der Religion. Die unbedingte Pflichterfüllung, der blinde Gehorsam gegen das Pflichtgebot, ohne Rücksicht auf die Folgen, ohne Einsicht in die eigentliche Bedeutung der Pflicht: das ist die höchste sittliche Leistung. Aber der Mangel an Einsicht in dem bloß moralischen Verhalten läßt zugleich einen Mangel in der absoluten Würde des Menschen. Das Nichtverstehen ist dieser Würde nicht angemessen. Die Würde des Menschen

*) Ebendaselbst. XVI Vorl. S. 226—231.

Digitized by Google

wird deßhalb auf dem Standpunkte der bloßen Sittlichkeit nicht vollendet; diese Vollendung giebt erst der religiöse Standpunkt. Es ist der Trieb, durchzudringen zu der Bedeutung des Pflichtgebots, der uns nöthigt, uns über die reine Sittlichkeit zur Religion zu erheben.

Das bloße Pflichtgebot setzt den widerstrebenden Willen voraus; darum sagt es: du sollst! Diese Voraussetzung aufgehoben, das pflichtmäßige Wollen zur Voraussetzung gemacht, so kommt jenes „Soll" zu spät. An die Stelle des Sollens tritt das nothwendige Wollen, welches zusammenfällt mit dem Nichtanderskönnen, mit Trieb und Neigung. Wo Trieb ist, da ist Leben und Entwicklung. Erscheint die Pflicht als „das lebendige Gesetz einer ewigen Fortentwicklung", als „innere Fortschreitung des einen Lebens", als „geistigste Lebensblüthe", so steht sie uns nicht mehr gegenüber als ein Gesetz, dem wir uns unterwerfen (so sehr wir ihm widerstreben), sondern sie stammt aus dem einen göttlichen Grundleben, in dem wir leben, weben und sind. Dann ist der moralische Standpunkt aufgehoben und der religiöse an seine Stelle getreten. Vor der Moral verschwindet das äußere Gesetz, vor der Religion das innere. Es giebt keine Gesetzesunterwerfung mehr, sondern nur Leben, keinen Zwiespalt mehr, sondern nur Einheit, kein eigenwilliges und selbstsüchtiges, sondern durch und durch freies, klares, seliges Leben. „Die Religion erhebt ihren Geweihten absolut über die Zeit als solche und über die Vergänglichkeit und versetzt ihn unmittelbar in den Besitz der einen Ewigkeit. In dem einen göttlichen Grundleben ruht sein Blick und wurzelt seine Liebe: was noch außer diesem einen Grundleben ihm erscheint, ist nicht außer ihm, sondern in ihm und bloß eine zeitige Gestalt seiner Entwicklung nach einem absoluten Gesetze, das da gleichfalls in ihm selber ist: er erblickt

Digitized by Google

alles nur in dem Einen und vermittelst desselben, dann erblickt er aber auch zugleich in jedem Einzelnen das unendliche All." „In jedem Momente hat und besitzt er das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit, unmittelbar und ganz; und was er allgegenwärtig hat und fühlt, braucht er sich nicht erst anzuvernünfteln. Giebt es irgend einen schlagenden Beweis, daß die Erkenntniß der wahren Religion unter den Menschen von jeher sehr selten gewesen und daß sie insbesondere den herrschenden Systemen fremd sei, so ist es der: daß sie die ewige Seligkeit erst jenseits des Grabes setzen und nicht ahnen, daß jeder, der nur will, auf der Stelle selig sein könne*)."

Eine höhere religiöse mit dem johanneischen Christenthum einverstandene Weltanschauung ist im Anbruch. Sie kann nicht durch den Staat gemacht werden; der Staat reicht mit seinen Gesetzen und Ordnungen, wenn alles in der besten Verfassung ist, nur bis zur guten Sitte; schon die Sittlichkeit geht über ihn hinaus, um wie viel mehr die Religion. Diese kommt, wie von jeher, aus dem Innersten des Menschengemüthes, durch einzelne tiefbegeisterte Individuen, die fähig sind andere zu erwecken. So kamen im Aufgange der neuen Zeit die Reformatoren, nach ihnen, als die Religion im orthodoxen Lehrbegriffe völlig erstarrt war, die Pietisten, und die heutige Welt, nachdem die Aufklärung alles verflacht hat, sehnt sich schon nach einer neuen religiösen Erhebung, die ihre Propheten erwartet**).

4. Die neue Zeit.

Charakteristik der „Grundzüge".

Ein solcher Verkündiger einer neuen Zeit will Fichte selbst

*) Ebendaselbst. XVI Vorl. S. 231—235.

**) Ebendaselbst. XVI Vorl. S. 236—238.

sein; er will es sein in dieser seiner Schilderung des gegenwärtigen Zeitalters, die, wie sie sich über den Geist der Gegenwart als etwas Ausgelebtes erhebt, unmöglich aus ihm geschöpft sein kann, sondern entweder gar nichts oder die Zukunft bedeutet, Grund und Princip eines neuen Lebens.

Es giebt ein religiöses Denken und eine darauf gegründete religiöse Weltbetrachtung, in welcher alles Leben erscheint „als nothwendige Entwicklung des einen ursprünglichen, vollkommen guten und seligen Lebens". Dahin führt nie die Weltbeobachtung; dahin treibt ein tiefes Bedürfniß des menschlichen Gemüths, die Welt aus ihrem innersten Grunde zu fassen. Wäre die Welt von ungefähr, so hätte sie keinen Grund; wäre ihr Grund blinde Nothwendigkeit, so bliebe er unfaßbar, unbegreiflich; wäre die Ursache der Welt menschenähnlich, so wäre sie auch menschenfeindlich und darum ein Gegenstand abergläubischer Vorstellung; sie kann daher nur gefaßt werden als „das eine absolut gute und ewig gut bleibende göttliche Dasein". In dieser Vorstellung ruht die religiöse Weltanschauung.

Die gesammte Welt, das ganze irdische und menschliche Dasein in der Beziehung auf das Ewige ist ihr Gegenstand und ihr Gebiet. Wie sich das einzelne menschliche Leben mit seinen besonderen Schicksalen auf das Ewige bezieht und mit ihm zusammenhängt, ist „das tiefste Ende" dieses Gebietes; wie das Leben der Menschheit sich zu der unendlichen Reihe künftiger Leben verhält, ist „das höchste Ende" desselben. Das Erdenleben der Menschheit in seiner Entwicklung liegt zwischen diesen Grenzen und bildet „das mittlere Gebiet" der religiösen Weltbetrachtung. Jene beiden Enden sind dunkel und unbegreiflich. Wir wissen, daß, aber nicht wie sie mit dem Ewigen verknüpft sind; wir können diesen Zusammenhang nur vernehmen, aber nicht verstehen.

Digitized by Google

Die religiöse Weltbetrachtung, so weit sie nur vernimmt, ohne zu verstehen, nennt Fichte „Vernunftreligion"; so weit sie versteht, ist sie „Verstandesreligion". Nur das mittlere Gebiet ist verständlich; die Entwicklung unserer Gattung in ihren nothwendigen Epochen läßt sich begreifen; der für uns hellste Punkt dieser ganzen einleuchtenden Entwicklung ist unser eigenes Zeitalter.

Dieses Zeitalter war der Gegenstand der „Grundzüge"; sie waren selbst eine religiöse Betrachtung jenes mittleren Gebietes, eine religionsphilosophische Geschichtsbetrachtung, ein Ausdruck der „Verstandesreligion"*).

Ob sie ihren Gegenstand in Wahrheit getroffen haben, ob sie wirklich von dem Hauche eines neuen Lebens erfüllt sind, läßt sich nur durch die Probe ausmachen, durch ihre Wirkung in dem Innersten des Gemüths. Sie sind in demselben Maße fruchtbar und wirksam, als sie im Stande sind, religiöses Leben zu wecken und das Gegentheil desselben aus dem Innern zu verscheuchen. Das ist nicht durch äußeres Thun und Werke erkennbar. „Die Religion ist gar kein Thun noch Thätiges, sondern sie ist eine Ansicht, sie ist Licht, und das einige wahre Licht, welches alles Leben und alle Gestaltungen des Lebens in sich trägt und sie in ihrem innersten Kerne durchdringt." Wo Religion ist, da ist Sammlung, Ernst, Tiefe; wo sie nicht ist, da ist Sucht nach Zerstreuung, Gedankenlosigkeit, Flucht vor sich selbst, Leichtsinn und Frivolität, die mit dem Leben, weil sie die Tiefe desselben nicht kennen, auf der Oberfläche spielen. Das Licht verscheucht die Finsterniß. Wenn diese Reden die Finsternisse des frivolen Lebens zu bannen und den Ernst des Nachdenkens zu wecken ver-

---

*) Ebendaselbst. XVII Vorl. S. 238—244.

Digitized by Google

mögen, so haben sie bewährt, daß sie vom Licht sind und eine Quelle neuen Lebens*).

Wir haben Fichte, als wir die Grundzüge seiner Persönlichkeit und Geistesart schilderten, einen religiösen, von reformatorischem Drange getriebenen Redner genannt. Sein Leben und seine Lehre haben gezeigt, wie tief sie von diesem Zuge ergriffen waren. Wie Fichte die Grundzüge des eigenen Zeitalters schildert und die religiöse Neubelebung der Welt als den Drang und die Aufgabe einer neuen Zeit ausspricht, erscheint er sich selbst als ein zur Lösung dieser Aufgabe berufenes Werkzeug, und am Schlusse seiner Reden bekennt er es auch, daß sie diese oder keine Bedeutung haben. In diesem Bekenntnisse war seiner Seele ganz gegenwärtig, was er vermöge seines tiefsten Triebes von jeher sein wollte. Darum sind diese Grundzüge eben so charakteristisch für ihn als für sein Zeitalter.

Was Fichte in der Bestimmung des Menschen als den „Glauben" begründet hatte, der alle Zweifel löst und die wahrhafte Wirklichkeit erfaßt, das entwickelt er in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters als „die wahre Religion", deren Besitz das Leben selig macht, und deren Begriff ein neues Zeitalter in der Entwicklung der Menschheit ankündigt. Das selige Leben und das neue Zeitalter sind daher die nächsten Themata seiner Reden.

*) Ebendaselbst. XVII Vorl. S. 244—254.

Digitized by Google

Sechstes Capitel.

Anweisung zum seligen Leben oder Religionslehre.

I.

Religionslehre und Wissenslehre.

1. Verhältniß beider.

Seit dem Atheismusstreite sind Fichte's Untersuchungen auf das Wesen der Religion gerichtet geblieben, immer mit der Aufgabe beschäftigt, diesen Gegenstand ganz bis in seine innerste Tiefe zu durchdringen und so einleuchtend als möglich darzustellen. Seit jener Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung gilt ihm die Wissenschaftslehre zugleich als der philosophische Standpunkt, aus welchem allein der wahre Grund der Religion (nicht etwa erst gelegt, sondern) entdeckt und aufgehellt werden könne. Die wahre Wissenslehre ist zugleich Religionslehre. Ist die Religion in der That der tiefste Grund unseres Lebens und Erkennens, so muß die Erkenntnißlehre in ihrem tiefsten Grunde nothwendig Religionslehre werden, so muß aus der Entwicklung der Wissenschaftslehre, aus dieser immer tiefer dringenden Begründung, die Religionslehre als deren reifste Frucht hervorgehen. Hier ist kein Widerstreit zwischen Wissenschaftslehre und Religionslehre oder zwischen der ersten und späteren Wissenschaftslehre. Fichte weiß beide im voll-

Digitized by Google

kommenen Einklange. Er betrachtet die Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, über das Wesen des Gelehrten, über die Anweisung zum seligen Leben als ein Ganzes; er bezeichnet die Religionslehre als „dessen Gipfel und hellsten Lichtpunkt“, als die Frucht seiner unablässigen seit dem Ende der jenaischen Periode begonnenen Forschung, als die folgerichtige Entwicklung seines schon im Anfange der jenaischen Periode begründeten Systems. Diese seine philosophische Ansicht werde hoffentlich manches an ihm geändert haben; „sie selbst habe sich seit dieser Zeit in keinem Stücke geändert“. So urtheilte Fichte über seine eigene Lehre, als er im April 1806 die Anweisung zum seligen Leben herausgab*).

In der Art ihrer Entgegensetzung unterscheiden sich die zum Atheismusstreit gehörigen Schriften von den späteren religionsphilosophischen Betrachtungen. Dort hatte es Fichte mit einer gewissen Classe orthodoxer Theologen als mit seinen schlimmsten Gegnern zu thun; hier richtet er sich durchgängig gegen die Verstandesaufklärung des vorigen Jahrhunderts, und er ist in diese Entgegensetzung so versenkt, daß er meint, auch damals keine anderen Gegner gehabt oder bekämpft zu haben. Dieser ausgeprägte mit allen Merkmalen des persönlichen Widerwillens betonte Gegensatz gegen die Vulgarphilosophie des Rationalismus ist überhaupt für Fichte's letzte Periode charakteristisch.

Die Vorlesungen über die Religionslehre sind den „Grundzügen“ auch in der Form und Absicht der Darstellung verwandt. Es sollen nicht streng wissenschaftliche Vorträge sein, sondern populäre. Die Bedeutung des Gegenstandes macht hier die popu-

---

*) Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre. In Vorlesungen gehalten zu Berlin 1806. Vorrede. S. W. II Abth. III Bd. S. 399.

Digitized by Google

läre Darstellung zur Pflicht. Geistesfreiheit, sittliche Selbständigkeit, Festigkeit der Ueberzeugung, religiöse Ueberzeugung kann unmöglich an das schulmäßige Studium als an seine ausschließende Bedingung geknüpft sein. Nicht alle können schulmäßig studiren; überzeugt in den höchsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens können und sollen auch die Ungelehrten sein, sie können es nur sein, wenn ihre religiöse Anschauung auf festem Grunde ruht. Es handelt sich nicht um eine neue unerhörte Wahrheit. Der ewige Inhalt der Religion ist nicht neu, die Gewißheit des Uebersinnlichen, die Ueberzeugung einer geistigen, von göttlichem Leben getragenen und durchdrungenen Welt ist nicht neu; sie war schon in Plato lebendig; sie ist im Christenthume der ganzen Menschheit verkündigt; sie hat als johanneisches Christenthum in der verborgenen Tiefe aller christlichen Zeitalter fortgelebt bis auf den heutigen Tag, sie ist in den beiden größten deutschen Dichtern der Gegenwart mächtig, sie hat in Kant zum erstenmale auch den philosophischen Geist ernsthaft ergriffen, und sie ist in der Wissenschaftslehre zum erstenmale streng systematisch bewiesen. Die Lehre ist neu nicht als Religion, sondern als philosophisches System; sie muß daher auch unabhängig von der systematischen Form der wissenschaftlichen Entwicklung populär dargestellt werden können; sie ist einer solchen Darstellung fähig und bedürftig. Sie ist neu und unerhört nur für die herrschende Philosophie dieses Zeitalters, die das Lebendige aus dem Todten, das Geistige aus dem Geistlosen ableitet und das Buch der Natur richtig zu verstehen meint, wenn sie es verkehrt liest. Die Anhänger dieser Philosophie fühlen sich vernichtet und wie auf den Kopf gestellt, wenn man, wie es in der Religion und Wissenschaftslehre geschieht, ihre Weltansicht umkehrt. Dieses Gefühl macht sie nothwendig fanatisch, und nun verschreien diese „Fanatiker der

Digitized by Google

Verkehrtheit", unfähig den Sinn der Religion und Wissenschaftslehre zu fassen, beide als Mysticismus*).

2. Das Leben als Seligkeit.

In Wahrheit ist die Sache, um die es sich handelt, so faßbar und wirklich, wie das Leben selbst. Und man braucht nur in die Tiefe des Lebens zu schauen, um den religiösen Grundzug desselben zu entdecken. Wo Leben ist, da ist Bedürfniß, Gefühl des Mangels, Trieb nach Ergänzung, nach Vereinigung mit einem Objecte, das uns erfüllt und befriedigt: da ist Trieb nach Befriedigung. Dieser Trieb kann kein anderes Ziel haben als eine dauernde und volle Befriedigung. Nennen wir das dauernde und volle Befriedigtsein Seligkeit oder selig sein, so ist schon hier klar, daß Leben und Seligkeit (selig sein) in der Wurzel eines sind, daß der Begriff des Lebens den der Seligkeit einschließt und daher der Ausdruck „seliges Leben" im Grunde zweimal dasselbe sagt. Nennen wir die Vereinigung mit dem Object, in dessen Besitze die Befriedigung liegt, und den Trieb nach dieser Vereinigung Liebe, so leuchtet ein, wie Leben und Seligkeit in ihrem Grunde dasselbe sind als Liebe; wir leben in dem Maße, als wir befriedigt (selig) sind, und wir sind nur befriedigt, so weit wir lieben. Daher Fichte's herrlicher Ausspruch: „Was du liebst, das lebst du! Die Liebe ist dein Leben und die Wurzel, der Sitz und der Mittelpunkt deines Lebens." Viele Menschen wissen nicht, was sie lieben; das beweist nur, daß sie eigentlich nichts lieben und eben darum auch nicht leben, weil sie nicht lieben.

Der Drang nach Befriedigung treibt die Menschen auf die Jagd nach Glückseligkeit; sie jagen den Dingen nach und er-

*) Ebendaselbst. Vorl. II. S. 416—431. bes. S. 424—428.

Digitized by Google

haschen bald dieß bald jenes, und jedesmal ist vergänglich, wie das ergriffene Ding, ihre Befriedigung. Es giebt unter Sonne und Mond kein Object, das nicht vergänglich wäre, darum keines, das wahrhaft und dauernd befriedigte. In Wirklichkeit ist in dieser Lebensart nichts bleibend als die Vergänglichkeit aller Befriedigungen, als dieser fortwährende Wechsel von Täuschung und Enttäuschung, worin jeder künftige Moment den vorhergehenden verschlingt und darum das Leben in seinem leeren Ablaufe nichts anderes ist als „ein ununterbrochenes Sterben". Von einem solchen Dasein kann man nicht sagen, daß es lebt; es stirbt fortwährend, es ist gemischt aus Leben und Tod, es ist kein wahres Leben, sondern ein Scheinleben. Das Gefühl eines solchen Daseins ist darum das Gefühl der Leere, der Nichtigkeit, des Elends und der Unseligkeit. Es bleibt nichts zurück als die Enttäuschung, die in der Nichtbefriedigung endet als ihrem bleibenden Zustande. Hier bleibt nichts übrig als mit der Einsicht in die Unseligkeit des Lebens entweder die gänzliche Entsagung auf alle Seligkeit, auf alle wahre Erfüllung, die dumpfe Resignation, die sich überreden möchte Weisheit zu sein, oder die Hoffnung auf die Seligkeit als einen künftigen Zustand jenseits des Grabes. Dann wäre das Grab der Uebergang vom unseligen Leben zum seligen. Unmöglich kann dieses die Bedingung der Seligkeit sein. „Durch das bloße Sichbegrabenlassen kommt man nicht in die Seligkeit." Entweder also giebt es überhaupt keine Seligkeit oder sie ist das Leben selbst, das wahre Leben im Unterschiede vom Scheinleben, das erfüllte im Unterschiede vom leeren, das wirklich und dauernd befriedigte im Unterschiede von dem unbefriedigten und durch die Scheingenüsse der Welt getäuschten *).

*) Ebendaselbst. Vorles. I. S. 401—409.

Digitized by Google

3. Die Sehnsucht nach dem Ewigen als Lebenstrieb.

Fichte und Spinoza.

Was das Leben in Scheinleben verwandeln und fortwährend sterben läßt, war die Liebe zu den vergänglichen Dingen. Was das Leben wahrhaft lebendig und selig macht, kann daher nichts anderes sein als die Liebe zu dem Unvergänglichen, als der Trieb zur Vereinigung mit dem Wandellosen: „die Sehnsucht nach dem Ewigen". Der Trieb nach Befriedigung ist eines mit dem Lebenstriebe. Der Trieb nach wahrer Befriedigung ist einzig und allein die Sehnsucht nach dem Ewigen: darum ist „dieser Trieb die innigste Wurzel alles endlichen Daseins und in keinem Zweige dieses Daseins ganz auszutilgen, falls nicht dieser Zweig versinken soll in völliges Nichtsein". Auf der Sehnsucht nach dem Ewigen beruht alles endliche Dasein, und von ihr aus kommt es entweder zum wahrhaften Leben oder es kommt nicht dazu. Nennen wir das Ewige Gott und den Inbegriff alles Veränderlichen Welt, so ist das wahre Leben Gottesliebe und Leben in Gott, dagegen das Scheinleben Leben in der Welt und der Versuch sie zu lieben. Jenes ist das Leben ohne Abbruch, ganz, vollständig, selig; dieses ist ein mangelhaftes, gebrochenes, zerstreutes Dasein, nichtig, elend, unselig. Es giebt nur ein Mittel, dieses elende Dasein abzuwerfen und gleichsam aus den Angeln zu heben: in der Liebe zur Welt ist unser Leben zerstreut über die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge; in der Sehnsucht nach dem Ewigen zieht es sich aus dieser Mannigfaltigkeit zurück auf das Eine. Der einzige Weg zum Seligwerden ist der Zug nach innen. Das Leben in der Welt ist zerstreut, in buntem Wechsel bald dieß bald jenes ergreifend, darum leichtfertig und flach. Im Gegensatze dazu giebt die Einkehr in das

Digitized by Google

Innere dem Leben Sammlung, Ernst und Tiefe. Vergleichen wir an dieser Stelle Fichte mit Spinoza, die wir im Uebrigen einander entgegengesetzt finden, so sind die Grundgedanken in der Anweisung zum seligen Leben völlig dieselben als die ersten Betrachtungen in dem „tractatus de intellectus emendatione". Fichte frägt: wie komme ich zur Seligkeit? Spinoza frägt: wie gelange ich zum höchsten Gut? Beide antworten: durch die Liebe zum Ewigen; beide setzen das Ewige in das wandellose, unvergängliche Sein; es ist bei beiden der Trieb nach wirklicher Befriedigung, der dem Leben die Richtung auf das Ewige giebt und die Liebe zur Welt in die Liebe zu Gott verwandelt*).

4. Die Seligkeitslehre als Wissenslehre.

Das Ewige lieben, ergreifen, zum Gegenstande des Genusses machen, ist nur dann möglich, wenn wir es zum Gegenstande machen können. Nur das Bewußtsein und näher das Selbstbewußtsein kann überhaupt etwas zu seinem Objecte haben. „Alles Leben setzt daher Selbstbewußtsein voraus, und das Selbstbewußtsein allein ist es, was das Leben zu ergreifen und zu einem Gegenstande des Genusses zu machen vermag**)." Das Selbstbewußtsein, dessen Object das Ewige ist, kann sich nur betrachtend, anschauend, erkennend verhalten. Nur in der Erkenntniß läßt sich das Ewige ergreifen und das Leben wahrhaft befriedigen. Seligkeit ist Erkennen. Die Seligkeitslehre ist daher nothwendig auch Wissenslehre.

Das Ewige ist ohne Wechsel und ohne Mannigfaltigkeit, es will gefaßt sein als einfach, einig, wandellos, unveränderlich, als das S e i n, von dem allein in Wahrheit gesagt werden kann:

*) Ebendaselbst. Vorl. I. S. 407—415. Vgl. Vorl. IV. S. 449.

**) Ebendaselbst. Vorl. I. S. 410.

Digitized by Google

es ist. Dieses göttliche und allein wahrhafte Sein kann nur ergriffen werden durch den Gedanken, und da in dem Ergreifen des Ewigen, in der Befriedigung dieser Sehnsucht, allein das wahrhaftige oder selige Leben besteht, so ist „das Element, der Aether, die substantielle Form des wahrhaftigen Lebens der Gedanke". „Worin sollte denn das Leben und seine Seligkeit sonst sein Element haben, wenn es dasselbe nicht im Denken hätte?" Nur das Göttliche ist; außer ihm ist nichts. Darum kann auch der Gedanke des Ewigen, wir selbst und die Welt, die wir vorstellen, nicht als ein von dem Ewigen unabhängiges Dasein angesehen werden, sondern als „hervorgegangen aus dem inneren und in sich verborgenen göttlichen Wesen". In dieser Weltansicht ruht die Religion; in diesem Denken besteht das selige Leben. „Auch die Seligkeitslehre kann nichts anderes sein, denn eine Wissenslehre, indem es überhaupt gar keine andere Lehre giebt außer der Wissenslehre. Im Geiste, in der in sich selber gegründeten Lebendigkeit des Gedankens, ruhet das Leben, denn es ist außer dem Geiste gar nichts wahrhaftig da. Wahrhaftig leben, heißt wahrhaftig denken und die Wahrheit erkennen *)."

Nicht im Gefühle, denn es ist dunkel und vorübergehend, auch nicht im Thun, denn es ist beschränkt und äußerlich, besteht die Religion; sie ruht allein in der Erkenntniß und Liebe Gottes **).

5. Das Denken als Lebensausdruck.

Denken ist Leben. Es ist allemal das Gegenbild, der Spiegel des Lebens, der Ausdruck unseres Lebensgrades. Auch die sinnlichen Wahrnehmungen haben wir nur, indem wir uns der-

*) Ebendaselbst. I Vorl. S. 404. S. 410.

**) Ebendaselbst. I Vorl. S. 411.

Digitized by Google

selben bewußt sind, indem wir sie denken. Aber die meisten sehen nicht, wie das sinnliche Wahrnehmen selbst im Denken gegründet ist und ohne dasselbe nicht sein könnte; sie leben nur in den Sinnen und halten darum die sinnliche Wahrnehmung für die Hauptsache und das Denken für nebensächlich und abhängig. Das ist die gemeine Denkart, der Ausdruck des niederen Lebensgrades, dessen nothwendiger Ausdruck. Wie das Leben, so das Denken. „Im äußeren Sinn, als der letzten Extremität des beginnenden geistigen Lebens, sitzt ihnen vorderhand noch das Leben; im äußeren Sinn sind sie mit ihrer lebendigsten Existenz zugegen, fühlen sich in ihm, lieben und genießen sich in ihm, und so fällt denn nothwendig auch ihr Glaube dahin, wo ihr Herz ist; im Denken dagegen schießet bei ihnen das Leben erst an, nicht als lebendiges Fleisch und Blut, sondern als eine breiartige Masse, und darum scheint ihnen das Denken als fremdartiger weder zu ihnen noch zur Sache gehöriger Dunst*)." Ein höherer Lebensgrad ist auch ein höheres Denken, aber hier unterscheidet sich wieder das willkürliche Meinen, das sich nach subjectiver Neigung in Hypothesen ergeht, von dem nothwendigen Denken, welches das wahrhafte Sein mit aller Schärfe erfaßt.

Dieses nothwendige Denken ist der Ausdruck des höchsten Lebensgrades. Ist nun das Sein ewig, unveränderlich, einig, so kann der Gedanke des Seins (unser nothwendiges Denken) nur als Bild, Aeußerung, Offenbarung jenes ewigen Seins gefaßt werden. Wir können das Sein nicht denken, ohne uns selbst zu denken; also muß das Selbstbewußtsein (gleich dem nothwendigen Denken) als Offenbarung (Bild) des ewigen Seins gelten. Da aber alles Wissen und Erkennen im Selbstbewußtsein bedingt ist, so ist der Ursprung des letzteren, die Art und

*) Ebendaselbst. III Vorl. S. 436.

Digitized by Google

Weise, wie es aus dem Sein folgt, schlechthin unbegreiflich. Das Selbstbewußtsein kann nie als Folge, also auch nicht als Folge aus dem ewigen Sein begriffen werden, es kann sich selbst nicht ableiten, sondern nur finden, es kann sein eigenes Sein nicht ergründen, sondern nur unmittelbar wahrnehmen: „dieses sein reales lediglich unmittelbar wahrzunehmendes Sein ist Leben". Das Selbstbewußtsein kann sich nicht erdenken, es kann nur da sein als wahrhaftiges reales Leben. Es giebt kein Sein außer dem Absoluten. Also ist unser wirkliches Sein (Selbstbewußtsein) das Dasein des Absoluten selbst. Nun kann das Absolute nur da sein durch sich als das ewig unveränderlich Eine. Also ist unser wahres Sein (Selbstbewußtsein) der eigene Ausdruck des absoluten Seins. Wir haben schon früher gezeigt, wie in dem Selbstbewußtsein Sein und Wissen absolut identisch sind und jede Trennung beider, wenn sie dem Selbstbewußtsein vorausgesetzt wird, dasselbe unmöglich machen würde*). In dieser Identität ruht das Selbstbewußtsein, sie ist seine tiefste Wurzel, sie ist das wahrhaft wirkliche Sein, das Absolute oder Gott. „Das reale Leben des Wissens ist daher in seiner Wurzel das innere Sein und Wesen des Absoluten selber und nichts anderes; und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig in einander auf**)."

6. Das Wissen (Selbstbewußtsein) als Offenbarung Gottes. Gott und Welt.

Hier ist der Punkt, in welchem der Zusammenhang der

*) S. oben Buch III. Cap. XII. S. 689 flgd. Buch IV. Cap. I. Nr. II. S. 801—804.

**) Anweisung zum seligen Leben. III Vorl. S. 443.

fichte'schen Wissenschaftslehre und Religionslehre einleuchtet, und von dem aus ihr Verhältniß beurtheilt sein will. Das Princip alles Wissens ist das Selbstbewußtsein, das Princip alles Selbstbewußtseins ist jene absolute Einheit des Seins und des Wissens, jene vollkommene Identität des Subjectiven und Objectiven, ohne welche das Selbstbewußtsein unmöglich sein, — aber als welche das Selbstbewußtsein sich unmöglich je erscheinen kann, denn in und mit demselben ist die Trennung von Sein und Wissen (Subject und Object) nothwendig gesetzt, deren absolute Einheit im Princip und Grunde des Selbstbewußtseins ewig feststeht. Diese Gedanken hat die Wissenschaftslehre mit aller Klarheit entwickelt; darauf ruht ihre Sittenlehre, als auf ihrer Grundlage. Jene absolute Identität, welche die tiefste Wurzel alles Selbstbewußtseins ausmacht, nennt die Religionslehre das wahrhaft wirkliche Sein, das Göttliche oder Absolute; die Rückkehr des Selbstbewußtseins in diesen seinen Urgrund, die Erfassung des Ewigen, das Hinausgreifen über die im gewöhnlichen Erkennen und Handeln gesetzte Trennung von Sein und Wissen, das Erlöschen des getrennten und trennenden Selbstbewußtseins im Ewigen ist nach Fichte das Wesen der Religion.

Wenn nun das einige, ewige, unveränderliche Sein (Gott) in Wahrheit alles in allem ist, woher kommt die Mannigfaltigkeit und der Wechsel der Erscheinungen? Wenn im Unterschiede von Gott nichts ist als Gedachtes (Bewußtes), und das nothwendige Denken im Begriffe der ewigen Einheit besteht, woher kommt die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung? Woher mit einem Worte das Princip der Spaltung? Diese Frage löst sich aus der Natur des Selbstbewußtseins, welche die Wissenschaftslehre erleuchtet hat. Das Selbstbewußtsein trennt, was in seinem Principe vereinigt (absolut eines) ist, es trennt das Sein

ab von dem Denken, das Objective von dem Subjectiven; so entsteht in Folge des Selbstbewußtseins ein objectives von außen gegebenes todtes Sein, so verwandelt sich das göttliche Sein in einen Gegenstand des Selbstbewußtseins, in die Erscheinung der Welt; das vom Sein sich unterscheidende (subjective) Denken, „der Begriff", wie Fichte sagt, „ist der eigentliche Weltschöpfer". Unterscheidet sich aber einmal das Denken vom Sein, wie es vermöge des Selbstbewußtseins nothwendig geschieht, so entsteht, wie die Wissenschaftslehre gezeigt hat, die Reihe der Reflexionen, das Sein wird reflectirt, auf diese Reflexion muß wieder reflectirt werden, auf jeder Reflexionsstufe ändert sich die Welterscheinung; so entsteht die Mannigfaltigkeit und der Wechsel des objectiven Daseins (die Veränderlichkeit der Welt) auf der einen und die Mannigfaltigkeit der subjectiven Betrachtung (die Veränderlichkeit der Weltansicht) auf der anderen Seite. Das Selbstbewußtsein verwandelt Gott in Welt; die Reflexion spaltet die Welt und das Bewußtsein in so viele Formen*).

7. Die fünffache Weltansicht.

Der Grundgedanke, in welchem die fichte'sche Religionslehre sich an die Wissenschaftslehre anknüpft, liegt also darin: daß die einzige Form, in welcher das göttliche Sein sich offenbart, nämlich das Wissen oder Selbstbewußtsein, zugleich die Bedingung in sich trägt, die uns nothwendigerweise das göttliche Sein verdunkelt. Wer diesen Punkt nicht ergreift und im Auge behält, der kann das Eigenthümliche der fichte'schen Religionslehre nicht fassen. Wir sind Licht und stehen uns selbst im Lichte. Durchzudringen aus dem Dunkel zur Urquelle des Lichts, ist die noth-

*) Ebendaselbst. IV Vorl. S. 447—460. Vgl. bes. S. 452 flgd. Nr. 3. a — f.

Digitized by Google

wendige Bestimmung des Bewußtseins und die in der Wurzel unseres Daseins enthaltene Aufgabe unseres Lebens. Zwischen Finsterniß und Licht giebt es unendlich viele Grade der Abstufung. Unendlich mannigfaltig und getheilt nach dem Grade ihrer Erleuchtung ist unsere Weltansicht. Um feste Punkte zu haben, werden wir einen niedrigsten, höchsten und mittleren Grad unterscheiden können, welcher letztere selbst wieder nach beiden Seiten vermittelnde Zwischenstufen fordert. So ergiebt sich eine fünffache Weltansicht, fünf Weisen die Welt zu nehmen, die eben so viele Stufen und Entwicklungsgrade unseres geistigen Lebens bezeichnen. Der niedrigste Grad ist die dunkelste und oberflächlichste Weltansicht, der höchste die allerklarste und zugleich tiefste. Diese Stufen sind nothwendige Bestimmungen des einen Bewußtseins und darum nicht an die Zeitfolge gebunden; viele bleiben eingewurzelt in der gemeinen Ansicht der Dinge, während andere wie durch ein Wunder von vornherein die Welt in einem höheren Lichte sehen: das sind die erleuchteten Menschen, die Weisen und Religiösen, die Heroen und Dichter, die das Gemeine hinter sich lassen als wesenlosen Schein.

Der niedrigste Standpunkt ist der sinnliche, dem das äußere Sinnenobject und die Sinnenwelt als das wahrhaft Wirkliche gilt und der nichts Höheres erkennt noch anerkennen will.

Der zweite höhere Standpunkt, mit dem das geistige Leben wirklich erst beginnt, erblickt in der Welt die Offenbarung eines ordnenden Vernunftgesetzes; dieses gilt ihm als das Reale; das Dasein der Menschheit als der vernünftigen und freien Wesen, auf welche das Gesetz sich bezieht, ist dadurch bedingt, und von hier aus erklärt sich das Dasein der Sinnenwelt als des nothwendigen Schauplatzes, den die Handlungen freier Wesen fordern.

Ueber diesen zweiten Standpunkt erhebt sich ein dritter,

Digitized by Google

den Fichte die „höhere Moralität" nennt. Das ordnende Gesetz ist nicht das Ursprüngliche und Reale, es setzt voraus den absoluten in sich selbst gegründeten Zweck, der in der Menschheit verwirklicht werden soll: ein erschaffendes Gesetz, welches die Menschheit zum Abbilde und zur Offenbarung des inneren göttlichen Wesens zu machen strebt. Das an und für sich Gute, die Idee ist das erste, die Menschheit als deren Abbild das zweite, das ordnende Gesetz innerhalb der Menschenwelt ist das dritte, und die Sinnenwelt als Schauplatz des Handelns das letzte *).

Die Menschheit als Abbild des göttlichen Wesens, als ergriffen und getragen von dem Hauche des erschaffenden Gesetzes: diese Weltansicht erhebt sich über die bloße Sittlichkeit, aber bleibt noch befangen in der Trennung des Göttlichen und Menschlichen, sie steht noch diesseits der Scheidewand und erblickt deßhalb das göttliche Wesen selbst nicht im Licht, sondern im Schatten. Ihr eigenes Selbstbewußtsein ist diese Scheidewand. So lange die Menschheit sich und die Welt nur als Abbild Gottes sieht, bleibt ihr das Urbild ewig verborgen; sie verbirgt es sich selbst und bleibt im Dunkel. Die Scheidewand fällt oder sie wird durchsichtig, sobald das Selbstbewußtsein nicht als Trennung von Gott, sondern als unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Lebens selbst erfaßt wird. Dann ist unser Leben und das göttliche in Wahrheit ein Leben: in dem Bewußtsein dieser Einheit besteht die Religion (das selige Leben). „Wir wissen," sagt Fichte, „von jenem unmittelbaren göttlichen Leben nichts, denn mit dem ersten Schlage des Bewußtseins schon verwandelt es sich in eine todte Welt, die sich noch überdieß in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht theilt. Mag es doch immer Gott selber sein, der hinter allen diesen Gestalten lebt, wir sehen nicht ihn, son-

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 461—470.

Digitized by Google

dern immer nur seine Hülle, wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir uns höher schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dieses ist doch immer nicht er. Immer verhüllet uns die Form das Wesen, immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserem Auge im Wege. Ich sage dir, der du so klagst: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit tritt wieder in dich ein in ihrer ersten und ursprünglichen Form als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und leben wirst. Nur noch die eine unaustilgbare Form der Reflexion bleibt, die Unendlichkeit dieses göttlichen Lebens in dir; aber diese Form drückt dich nicht, denn du begehrst sie und liebst sie nicht, sie irret dich nicht, denn du vermagst sie zu erklären. In dem, was der heilige Mensch thut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten und bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen, unmittelbaren und kräftigen Leben, und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: was ist Gott? wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte thut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken, du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen und du schauest ihn an; ergieb dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust*)."

Der letzte und höchste Standpunkt erhebt sich über den eben beschriebenen und macht zu seinem Gegenstande, was in der Religion Zustand und lebendige Thatsache ist: er erklärt die Thatsache

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 471—472.

Digitized by Google

der Religion, die Einheit und den Zusammenhang des göttlichen und menschlichen Lebens, das Wie dieses Zusammenhanges. Er verhält sich zur Religion, wie das Erkennen zum Leben: das ist der Standpunkt des Wissens, der einen, absoluten, in sich vollendeten Wissenschaft. Für die Religion ist die Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens absolutes Factum. Die Wissenschaft giebt die Genesis dieses Factums. Religion ohne diese Erkenntniß ist einfacher Glaube. Die von der Erkenntniß durchdrungene Religion ist Schauen. Dieser Standpunkt ist nothwendig, denn er ist die Erklärung der Religion; die Klarheit ist nothwendig, denn in ihr allein vollendet sich das im Wissen gegründete Leben*).

Religion und Wissen sind beschauend und contemplativ. Darum ist die Religion nicht unpraktisch, nicht etwa ein andächtiges Träumen oder eine Schwärmerei, die das Gebrechen des gewöhnlichen Mysticismus ausmacht; sie durchdringt das ganze Leben und ist darum kein abgesondertes Geschäft, sondern sie erblickt in jeder Lebenssphäre den thätigen Willen Gottes und heiligt jeden Beruf, wie niedrig oder hoch er stehe. Sie wäre nicht Religion in des Worts realer Bedeutung, wenn sie nicht eine solche wirksame Verklärung des ganzen menschlichen Lebens wäre**).

Die fünf Stufen der Weltansicht sind demnach 1) der Standpunkt der Sinnlichkeit, 2) der Sittlichkeit, 3) der höheren Moralität, 4) der Religion (Glaube), 5) der Wissenschaft (Schauen). Auf dem ersten Standpunkte gilt als das Reale die Sinnenwelt, auf dem zweiten das ordnende Weltgesetz (Sittengesetz), auf dem dritten das erschaffende Gesetz, auf dem vierten

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 472—473.

**) Ebendaselbst. V Vorl. S. 473—475.

Digitized by Google

die Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens als Thatsache, auf dem fünften diese absolute Thatsache mit der Einsicht in ihre Nothwendigkeit. Die beiden letzten Standpunkte sind jenseits der Scheidewand, die im Selbstbewußtsein besteht; die beiden ersten bleiben diesseits derselben, der mittlere strebt nach dem Durchbruch.

Der erste Standpunkt hat seine exemplarische Darstellung in jener allgemein geltenden Philosophie, die Fichte in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters geschildert hat; der zweite ist dargestellt in der „kantischen Lehre bis zur Kritik der praktischen Vernunft", der dritte ist geahnt in Plato, berührt in Jacobi, der vierte ist erfüllt und empfunden in jedem wahrhaft religiösen Leben, er will begriffen und systematisch entwickelt sein in der Wissenschaftslehre, die sich auf den höchsten Standpunkt erhebt *).

8. Die fichte'sche Religionslehre und das johanneische Christenthum.

Daß die Religion in der ewigen Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens wurzelt: diese Einsicht lebt in der Tiefe jedes wahrhaft religiösen Bewußtseins; sie ist als Religion im Christenthume zur geschichtlichen Erscheinung gekommen und in „der ächtesten und reinsten Urkunde desselben, dem Evangelium Johannis" selbst als Religionslehre ausgesprochen und dargestellt worden **). Hier ist der Punkt, wo Fichte auf dieses schon wiederholt berührte Thema näher eingeht und durch die Uebereinstimmung seiner Lehre mit dem Evangelium Johannis seine Uebereinstimmung mit dem Christenthume zu begründen sucht. Er setzt erstens voraus, daß dieses Evangelium johanneisch und äch-

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 466. 467. 469—470.

**) Ebendaselbst. VI Vorl. S. 476.

Digitized by Google

teste Urkunde des Christenthums sei; er erklärt zweitens den Sinn desselben so, daß sich die Uebereinstimmung mit seiner Lehre rechtfertigt. Wir können über die erste Voraussetzung nicht mit ihm streiten, weil die kritisch-historische Frage und Untersuchung, die ihr entgegensteht, späteren Ursprungs ist, und wie es sich auch damit verhalte, doch die Hauptsache eingeräumt werden darf, daß in diesem Evangelium das christliche Glaubensprincip seinen tiefsten dogmatischen Ausdruck gewonnen; wir lassen die zweite Voraussetzung gewähren, weil hier nicht der Ort ist, den Sinn des Evangeliums zu bestimmen und Fichte's Erklärungsweise zu berichtigen; wir nehmen daher die letztere nur als ein Zeugniß seiner Lehre, als ein „episodisches", wie er selbst sagt.

Ewig, wie Gott selbst, ist sein Dasein, seine Offenbarung, die in nichts anderem besteht, als im Wissen, im Bewußtsein, in Folge dessen erst Objecte entstehen, die Welt und die Dinge. Die Ewigkeit des Bewußtseins leugnen, heißt die Ewigkeit der göttlichen Offenbarung, die Ewigkeit Gottes selbst verneinen und an deren Stelle den willkürlichen Schöpfungsact setzen. Diese Annahme ist nach Fichte „der absolute Grundirrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre", „das Urprincip des Juden- und Heidenthums". „In Beziehung auf die Religionslehre ist das Setzen einer Schöpfung das erste Kriterium der Falschheit; das Ableugnen einer solchen Schöpfung, falls eine solche durch vorhergegangene Religionslehre gesetzt sein sollte, das erste Kriterium der Wahrheit dieser Religionslehre *)." Als eine solche wahre Religionslehre charakterisirt sich das Johannisevangelium gleich in den ersten Worten. Es sagt nicht: „im Anfange schuf Gott Himmel und Erde", sondern es sagt: „im Anfange war das Wort, der Logos" (die Weisheit), der geistige Ausdruck, das

*) Ebendaselbst. VI Vorl. S. 479.

Digitized by Google

Bewußtsein als Dasein Gottes, „Gott war das Wort, dasselbige war im Anfange bei Gott; alle Dinge sind durch dasselbe gemacht und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist." Das ewige Bewußtsein ist die ewige Menschheit oder Menschwerdung Gottes, die ewige Einheit des Göttlichen und Menschlichen, das innerste Wesen aller Religion. Die zeitliche Erscheinung des Worts ist die Person Jesu; in ihm ist das Bewußtsein jener absoluten Einheit des göttlichen und menschlichen Daseins, diese tiefste Erkenntniß der Wahrheit, wirklich gegenwärtig gewesen, zum erstenmale in der Welt, vor ihm hat sie keiner in dieser Klarheit und Stärke gehabt, nach ihm sind alle dieser Wahrheit, dieser Vereinigung mit Gott, dieser Seligkeit theilhaftig geworden durch ihn. So rechtfertigt sich das christliche Dogma sowohl in seiner metaphysischen als in seiner historischen Bedeutung. Aber das Seligmachende liegt nicht im historischen Glauben oder in der geschichtlichen Anerkennung der Gottmenschheit Jesu, auch nicht in der äußeren stückweisen und entfernten Nachahmung seiner Person als eines unerreichbaren Ideals, sondern in der Wiederholung desselben religiösen Bewußtseins und Lebens: „nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische, macht selig*)."

---

*) Ebendaselbst. VI Vorl. S. 477—491. S. 485.

In der Person Jesu war das Bewußtsein der absoluten Einheit des Göttlichen und Menschlichen nicht speculativ begründet, auch nicht von außen her durch Ueberlieferung empfangen, sondern ursprünglich und unmittelbar, nicht Wissenschaft, sondern Religion. Sein eigenes Selbst war ihm unabtrennbar von dem Göttlichen, daher die Einheit beider ein Urfactum, das eine genetische Erklärung oder metaphysische Begründung weder bedurfte noch zuließ. Ebendaselbst. Beilage zur VI Vorl. S. 567—574.

Digitized by Google

II.

Das selige Leben.

Jede nothwendige Bestimmung unseres Bewußtseins ist zugleich ein Ausdruck unseres Lebensgrades, eine bestimmte Höhe des Selbstgefühls, ein Affect des Seins. Von dem Grade der Lebenserfüllung hängt der Lebensgenuß, die Tiefe und Dauer unserer Befriedigung ab. Die ewige Dauer der Befriedigung ist Seligkeit. Von jenen fünf Weltansichten, welche eben so viele Lebensstandpunkte waren, ist jede mit einer eigenthümlichen Art der Befriedigung und des Lebensgenusses nothwendig verbunden: welche ist die seligmachende? Die Auflösung dieser Frage, welche den zweiten Haupttheil der fichte'schen Untersuchung ausmacht, führt uns auf jene fünf Standpunkte zurück, die jetzt als eben so viele Stufen der Lebensbefriedigung betrachtet sein wollen.

1. Der Standpunkt der Nullität.

Jede Art des Selbstgefühls und Selbstgenusses, wie niedrig oder hoch sie sei, setzt eine gewisse Stufe der Selbständigkeit, eine Zusammenfassung und Haltung des Bewußtseins voraus, die im Stande ist, den Charakter einer Weltansicht zu erfüllen. Dazu gehört selbst auf der niedrigsten Stufe eine gewisse Concentration des geistigen Lebens. Wo diese völlig fehlt, da ist die baare Unselbständigkeit, das Bewußtsein bietet hier der Welt keine Spitze, sondern nur eine stumpf ausgebreitete Fläche, auf der alles zerfließt und sich verwirrt, es kommt hier zu gar keinem bestimmten Eindrucke, sondern alles verwandelt sich in Trivialität, der Geist ist wie Baal über Feld gegangen. Hier ist überhaupt kein inneres Leben, vielmehr die geistige Nicht-

Digitized by Google

existenz, kein wirkliches Sein und darum auch kein Wohlsein, kein Affect, weder Haß noch Liebe, sondern die absolute Genußlosigkeit und Unseligkeit in der unfähigsten Form, ein „Zustand der Nullität", der bei der Frage nach der Lebensbefriedigung gar nicht mitzählt*).

2. Die beiden entgegengesetzten Grundpunkte.

Nur wo es zu einer bestimmten Weltansicht kommt, prägt sich eine Lebensform aus, die eigene Selbständigkeit hat und fähig ist ihr Dasein zu genießen. Jede bestimmte Weltansicht war ein nothwendiger Ausdruck des Bewußtseins, das Bewußtsein selbst war in seiner Wurzel Offenbarung (Dasein) Gottes, „Form des ewigen unveränderlichen Seins", „Selbstgestaltung der absoluten Realität". Vermöge der Reflexion, welche die Grundform des Bewußtseins ausmacht, spaltet sich das letztere in „fünf mögliche Ansichtpunkte der Realität"; jeder dieser Standpunkte ist möglich, das Bewußtsein kann daher den einen so gut einnehmen als den andern. Hier eröffnet sich mithin innerhalb des nothwendigen Bewußtseins (der Form des absoluten Seins) ein Spielraum der Freiheit, in welchem das Ich sich unabhängig macht von dem göttlichen Sein und eine eigene Selbständigkeit behauptet. Da es außer dem ewigen Sein nichts wahrhaft Wirkliches giebt, so sagt Fichte: „das absolute Sein stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst**)." (Er spricht hier den Proceß des göttlichen Lebens in einer Form aus, die typisch geworden ist bei Hegel.) Sind nun alle jene Standpunkte durchlebt, so ist damit auch alle mögliche

*) Ebendaselbst. VII Vorl. S. 492—498. Vgl. VIII Vorl. S. 507.

**) Ebendaselbst. VIII Vorl. S. 512.

Digitized by Google

Freiheit und eigene Selbständigkeit des Ich erschöpft und es bleibt nichts übrig als die volle Einheit unseres und des göttlichen Seins ohne das Gefühl der Trennung, ohne den Affect der eigenen Selbständigkeit. Wir werden daher in Betreff der Art und Weise, wie wir die Welt nehmen und genießen, zwei „entgegengesetzte Grundpunkte" unterscheiden müssen: „die Anwesenheit und Abwesenheit jenes Affects der eigenen Selbständigkeit" *).

3. Glückseligkeit.

Auf der niedrigsten Stufe der sinnlichen Weltansicht sieht sich das Ich (nicht als reflectirendes Wesen, sondern) als Product der Reflexion, als besonderes, individuelles, sinnliches Ich, als Trieb und Bedürfniß, welches durch sinnliche Objecte befriedigt sein will. Es sucht daher den sinnlichen Genuß, die Erhöhung seines organischen Daseins, diejenige Befriedigung, deren Ideal und Ziel die Glückseligkeit ist. Es sucht diese Glückseligkeit in der Sinnenwelt, in den Objecten seiner Umgebung. Jetzt erscheint dieses Object als das glückseligmachende, jetzt ein anderes. So veränderlich, als das sinnliche Ich selbst, sind die Objecte, die es begehrt. Daher ist hier die Glückseligkeit ein völlig ungewisser, aus Einbildung und Enttäuschung zusammengesetzter und darum unseliger Zustand. Zuletzt erscheint die Glückseligkeit als ein in der irdischen Welt nicht zu erreichendes Ziel und darum als das Ideal einer künftigen himmlischen Welt, gleichviel wie dieser künftige Zustand geträumt wird, ob als Elysium, als Abrahams Schooß oder als christlicher Himmel. Immer aber sind es die Objecte, die Umgebungen, von denen die Glückseligkeit abhängig gemacht wird, im Jenseits so gut als im Diesseits. Die Umgebungen machen nicht selig. „Wenn ihr im zweiten

*) Ebendaselbst. VIII Vorl. S. 508—514.

Digitized by Google

Leben euer Glück wiederum von den Umgebungen abhängig machen werdet, werdet ihr euch ebenso schlecht befinden, wie hier, und werdet euch sodann eines dritten Lebens trösten und im dritten eines vierten und so in's Unendliche, denn Gott kann weder noch will er durch die Umgebungen selig machen, indem er vielmehr sich selbst ohne alle Gestalt uns geben will *)."

4. Rechtlichkeit.

Die zweite Form der Weltansicht war der Standpunkt der Gesetzlichkeit. In der Erkenntniß und Erfüllung des ordnenden Weltgesetzes ist das Ich unabhängig von dem sinnlichen Weltgenuß, es erscheint sich als absolut unabhängig, als lediglich in sich selbst gegründet, als sein eigener Gott und sein eigener Heiland. Der Genuß und Affect dieser seiner Selbständigkeit ist die Rechtlichkeit, ein stoisches Unabhängigkeitsgefühl, eine Art prometheischer Erhebung. Diese Unabhängigkeit vom Genuß ist zugleich die Unempfänglichkeit für jede Erfüllung, die Unfähigkeit zu jedem Genuß, eine uninteressirte Kälte, die reine Apathie, die gleichgültig schwebt zwischen dem Gemeinen und Heiligen **).

Auf beiden Standpunkten herrscht der Affect der eigenen Selbständigkeit, auf dem ersten als sinnlicher Genuß, auf dem zweiten als Selbstgerechtigkeit; dort ist der Genuß Wahn und Täuschung, hier giebt es keine solche Täuschung, weil es überhaupt keinen Genuß giebt. Das wahre Sein ist nur eines. Was sich von ihm unterscheidet und etwas Besonderes für sich

*) Ebendaselbst. VIII Vorl. S. 522. Vgl. VII Vorl. S. 498 bis 500. VIII. S. 515. IX Vorl. S. 523.

**) Ebendaselbst. VII Vorl. S. 502—506. VIII Vorl. S. 516. IX Vorl. S. 823 u. 24.

sein will, ist keineswegs Sein, sondern nur eine Negation desselben, darum beschränkt, mangelhaft, unselig. Der Weg zur Seligkeit fordert die Austilgung der falschen, eingebildeten, genußlosen Selbständigkeit: die Selbstvernichtung in der Wurzel, die nichts übrig läßt als die alleinige Wirksamkeit des göttlichen Seins. Jetzt sind die einzelnen Personen nicht mehr besondere Wesen für sich, sondern Organe des göttlichen Lebens und wollen nichts anderes sein. Es ist nicht das Gesetz der Sinnenwelt, das sich in ihnen verkörpert, sondern die übersinnliche Welt, die ihnen erscheint. „Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen, aber sich selbst als die eigentliche Negation kann er vernichten und sodann versinket er in Gott*)."

5. Schönheit.

Diese Weltansicht erhebt sich über die vorhergehenden und begreift den Standpunkt der höheren Moralität. Die Erscheinung des Göttlichen in menschlicher Gestalt ist die Schönheit. Jetzt ist es nicht mehr das Sittengesetz und der kategorische Imperativ, der uns zum Handeln antreibt, sondern die Macht göttlicher Wirksamkeit in uns, das Walten des Genius, die göttliche Begabung des Individuums, das natürliche Talent als Quelle und Wurzel des geistigen Lebensgenusses, der individuelle Charakter höherer Bestimmung, der eigenthümliche Antheil jedes Einzelnen an dem höheren übersinnlichen Sein. Das Ergreifen dieser eigenthümlichen Bestimmung ist hier unsere Lebensaufgabe, unser Lebensgenuß. Was wir thun, thun wir aus göttlicher Mittheilung, aus einem empfangenen Beruf, nicht aus leerer Selbständigkeit; es giebt hier keine Werkheiligkeit aus eigener Wahl. Unser Sollen ist hier eines mit unserem Können, dieses

*) Ebendaselbst. VIII Vorl. S. 518.

Digitized by Google

mit unserem Willen, der nicht durch Selbstwahl gemacht wird, sondern eines ist mit der Wurzel unseres Daseins. „Wolle sein, was du sein sollst, was du sein kannst und was du eben darum sein willst: das ist das Grundgesetz der höheren Moralität sowohl als des seligen Lebens*)."

6. Religiosität. Die Liebe als Seligkeit.

Die höhere Moralität ist das göttlich getriebene Handeln, das Ziel unseres Handelns ist das glücklich vollendete oder gelungene Werk. Was gelingen soll, kann auch mißlingen; beides steht auf dem äußeren Erfolge, der immer ungewiß bleibt. So lange wir den äußeren Erfolg wollen, muß der Nichterfolg oder das Mißlingen des eigenen Werkes eine Nichtbefriedigung mit sich führen, die unsere Seligkeit stört. Diese Störung ist der letzte zu überwindende Mangel, sie treibt uns nach innen, und eine tiefere Selbstprüfung erhebt uns auf einen höheren Standpunkt, von dem aus die äußeren Erfolge nicht mehr gewollt werden, und der darum das selige Leben vollendet. Das ist der Standpunkt der Religiosität. Wir sehen die Welt als Offenbarung Gottes, die Geisterwelt als seine Erscheinung, die Sinnenwelt als die Sphäre der Geisterwelt: alles verwandelt sich unter diesem Gesichtspunkte in „das Reich Gottes", welches unabhängig ist von unseren Erfolgen**).

Wenn diese religiöse Weltansicht in jedem lebt, so ist in Wahrheit die Geisterwelt einig in sich und eines mit ihrem Urquell; so ist, um den fichte'schen Ausdruck zu wiederholen, das absolute Sein lebendig wieder eingekehrt in sich selbst. Die Einigkeit in der Geisterwelt ist die religiöse Menschenliebe, die

*) Ebendaselbst. IX Vorl. S. 526—533.

**) Ebendaselbst. IX Vorl. S. 533—557.

Digitized by Google

Einheit mit ihrem Urquell ist unsere Liebe zu Gott, die Einkehr Gottes in sich ist die Liebe Gottes zu sich selbst. So ist die Liebe die absolute Befriedigung, das wahre Sein, die wahre Seligkeit. „Die Liebe ist höher denn alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft und die Wurzel der Realität und die einzige Schöpferin des Lebens und der Zeit; ich habe dadurch den höchsten realen Gesichtspunkt einer Seins- und Lebens- und Seligkeitslehre d. i. der wahren Speculation endlich klar ausgesprochen *)."

In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters hatte Fichte unterschieden zwischen Vernunftreligion und Verstandesreligion; er wollte dort nur von der zweiten geredet haben, welche die zeitliche Entwicklung der Menschheit aus dem religiösen Standpunkte erleuchtet und begreiflich macht; er giebt hier die erste, die das menschliche Leben betrachtet in seiner Sehnsucht nach und in seiner Einheit mit dem Ewigen.

Die Anweisungen zum seligen Leben verhalten sich zu ihrem Zeitalter ebenso polemisch, als jene Grundzüge. Die herrschenden Vorstellungsweisen des Zeitalters sind irreligiös; dieses hat sich den Glauben an das Uebersinnliche durch seine oberflächliche sinnliche Denkart aus der Seele weggeredet oder, wo es ihn hat, verfälscht und abergläubisch entstellt durch die sinnliche Sucht nach Glückseligkeit. Der herrschenden Aufklärung des Zeitalters erscheint alle Religion als Superstition. Diese Verachtung der Religion ist eben so abergläubisch, als der Aberglaube irreligiös ist. Beide gehören zusammen und ergänzen das Bild einer irreligiösen Denkweise. Der Aberglaube ist „die schwermüthige Ir-

*) Ebendaselbst. X Vorl. S. 538—542.

Digitized by Google

religiosität, dagegen dasjenige, was das Zeitalter gern an sich brächte, wenn es könnte, nur als Befreiung von jener Schwermüthigkeit, — die leichtsinnige Irreligiosität sein würde*)."

*) Ebendaselbst. XI Vorl. S. 551—567. (S. 563 flgd.). Als einen Versuch, seine religiöse Weltansicht poetisch auszudrücken, erwähne ich hier die beiden letzten Sonette Fichte's. [S. W. III Abth. III Bd. B. Son. 2. 3. S. 461 flgd.]

Digitized by Google

Siebentes Capitel.

Reden an die deutsche Nation.

A. Die neue Zeit und das deutsche Volk.

I.

Die Aufgabe der neuen Zeit.

1. Der Wendepunkt.

Drei Jahre sind vergangen, seitdem Fichte das gegenwärtige Zeitalter geschildert hat als das der eingewurzelten Selbstsucht und darum der vollendeten Sündhaftigkeit. Während dieser wenigen Jahre ist jener dritte Abschnitt der Weltzeit abgelaufen; schon erhebt sich, im Anbruche begriffen, das neue Zeitalter der beginnenden Rechtfertigung, wie es die Grundzüge nannten.

Die Einsicht in die Wurzel des Uebels ist der Anfang des Bessern. Die letzte Frucht, die das Zeitalter der Selbstsucht hervorbringen konnte, ist zu voller Reife gediehen, und wer Augen hat zu sehen, kann sich über den Grund des Verderbens nicht länger täuschen. Das Reich der Selbstsucht ist zerstört, das deutsche Volk ist einem fremden Eroberer erlegen und trägt das Joch fremder Gewaltherrschaft; es hat das Vermögen sich selbst seine Zwecke zu setzen verloren, und damit ist die Herrschaft der Selbstsucht auch zu Grunde gegangen. Es ist ein un-

Digitized by Google

freiwilliges, aber nothwendiges Ende. In dieser Thatsache liegt ein weltgeschichtlicher Wendepunkt*).

Der Untergang der Selbstsucht ist kein blindes, von außen hereingebrochenes Verhängniß, sondern ihre eigene Frucht. Ihre Vernichtung fällt zusammen mit dem Gipfel ihrer Entwicklung; ihr Maß war voll, sie hatte in Deutschland die Regierenden selbst ergriffen und war die einzige Triebfeder des politischen Handelns. Der Gedanke des gemeinsamen Vaterlandes in der Gesammtheit hatte jede treibende Kraft verloren und war ausgetilgt bis auf den Rest; die Lenkung der öffentlichen Dinge zeigte sich nach innen schlaff, nach außen feig, von kleinen selbstsüchtigen Interessen erfüllt, das Ganze verrätherisch preisgebend.

Wir sind gefallen aus eigener Schuld. Wir können uns aufrichten auch nur aus eigener Kraft. Man muß sich den Grund des Unterganges klar machen, um das richtige Mittel der Abhülfe und den Weg der Wiederherstellung zu entdecken. Wir haben alle Ursache Schmerz über unser Elend zu empfinden, und wir wären rettungslos verloren, wenn wir uns gleichgültig oder leichtsinnig darüber hinwegsetzen könnten. Nur soll der Schmerz über das Elend kein elender Schmerz sein, der sich in Vorwürfen und Klagen ergeht, sondern jener männliche, mutherfüllte, besonnene Schmerz, der dem öffentlichen Unglück in's Gesicht sieht, das Uebel fest in's Auge faßt und vor allem der eigenen Verschuldung sich mit aller Klarheit bewußt wird. Die Einsicht in den innersten Grund des Verderbens ist auch die Einsicht in den innersten Grund der Rettung. Diese Einsicht allein

*) Ueber die geschichtlichen Bedingungen, unter denen Fichte die Reden an die deutsche Nation hält, vgl. oben Buch II dieses Werks, Cap. V. Nr. II. III. S. 313—323. Reden an die deutsche Nation. S. W. III Abth. II Bd. I Rede. S. 264. Vgl. Vorr. S. 259.

Digitized by Google

gewährt Trost und macht, daß wir nicht verzweifeln. Das deutsche Volk trägt in seiner „Deutschheit" das Vermögen der Wiederherstellung. Das ist das Thema der fichte'schen Reden; sie sprechen zu dem, von dem sie sprechen: es sind „Reden von Deutschen an Deutsche"*).

Als Fichte sich mit dem Gedanken dieser Reden trug, beschäftigten ihn mancherlei politische Zeitbetrachtungen verwandter Art, die uns aus seinem Nachlasse bekannt sind und zum Theil Bruchstücke eines unvollendeten politischen Werkes bilden. In einem jener Bruchstücke beschreibt er die Zeit des Unterganges und die Ursachen des Verderbens, als ob er selbst schon in einer entfernten Zeit und in einem republikanisch wiederhergestellten Vaterlande lebte. Damals, als jene Selbstsucht herrschte, die zuletzt alles in's Verderben stürzte, habe die sittliche Verschlimmerung zugenommen in gleichem Verhältnisse mit dem Alter und dem Range der Menschen. Je älter und vornehmer, um so egoistischer seien die Leute geworden; die sogenannten höheren Stände seien in der Genußsucht förmlich verfault, und die höchste Stellung habe sich in der Regel mit dem niedrigsten Egoismus vereinigt**).

---

*) Ebendaselbst. I Rede. S. 265—271.

**) Bruchst. aus einem unvollendeten politischen Werke, geschrieben im Winter 1806/1807 zu Königsberg. I. „Episode über unser Zeitalter aus einem republikanischen Schriftsteller". S. W. III Abth. II Bd. (Pol. Fragmente). Hier heißt es: „Die niederen Stände konnten niemals so tief sinken, während die höheren um so tiefer, je näher sie dem Gipfel standen, sich dem Abgrunde zuneigten. Doch konnte man bei alle dem nur von wenig Individuen unter ihnen sagen, daß sie bösartig oder gewaltthätig seien, denn hierzu gebrach es bei der Mehrheit an Kraft, sondern sie waren in der Regel bloß dumm und unwissend, feige, faul und niederträchtig." (S. 523.)

Digitized by Google

2. Die sittliche Erneuerung des Volks.

Liegt nun der Grund des gegenwärtigen Untergangs in dem sittlichen Verderben, welches das ganze Volk an Haupt und Gliedern ergriffen hatte, so liegt auch die einzige Abhülfe nur in einer sittlichen Wiedergeburt des ganzen Volks an Haupt und Gliedern. Von außen kann nichts helfen, von innen nur eine Erneuerung von Grund aus. Das Volk muß neu geschaffen werden. Diese neue Menschenbildung kann nur durch Erziehung geschehen, durch eine solche Erziehung, die auf den ganzen Menschen geht, auf die gleichmäßige Ausbildung aller seiner Kräfte, die nicht etwa diesen oder jenen Stand, sondern die Gesammtheit des Volks im Auge hat und ihren Plan daher in größtem Umfange anlegt: was wir bedürfen, ist eine neue Volkserziehung nach einem planmäßigen, durchgängig auf den Zweck der sittlichen Wiedergeburt gerichteten Systeme.

Das Band, welches bisher die Einzelnen an die Gesammtheit knüpfte, waren die Einzelinteressen. Dieses Band ist zerrissen. Dieses so verbundene Ganze ist zu Grunde gegangen, eben weil es so zusammenhing. Ein neues Bindungsmittel ist nothwendig; Interessen ganz anderer Art müssen von jetzt an den Einzelnen an die Gesammtheit fest und unauflöslich binden. Neue Interessen fordern ein neues Selbst. Um dieses hervorzu-

---

Von der mit dem Alter zunehmenden Verschlimmerung sagt Fichte: „Wie sie über dreißig Jahre hinaus waren, hätte man zu ihrer Ehre und zum Besten der Welt wünschen mögen, daß sie stürben, indem sie von nun an nur noch lebten, um sich und ihre Umgebung immer mehr zu verschlimmern.“ (S. 520.)

(Aus dieser letzten Aeußerung ist im Munde der Leute die Sage entstanden, Fichte habe erklärt, man müsse die Menschen, wenn sie dreißig alt seien, todt schlagen.)

Digitized by Google

bringen, ist das einzige Mittel eine neue Erziehung, die von keinem anderen Volk ausgehen und zunächst auf kein anderes Volk angewendet werden kann, als von Deutschen auf Deutsche. Wenn Fichte von der „Deutschheit" redet, als dem Vermögen sittlicher und politischer Wiederherstellung, so erblickt er in ihr die Quelle einer neuen Volkserziehung *).

Daß die Natur des deutschen Volks in der That eine solche Quelle geistiger Erneuerung ist, bedarf einer tieferen Begründung.

II.

Das deutsche Volk als Urvolk.

1. Die Sprache und deren Sinnbildlichkeit.

Es ist die Frage, ob das deutsche Volk im Stande ist, die ihm gestellte Aufgabe zu lösen, ob jene intellectuelle und moralische Erneuerung der Menschheit von ihm ausgehen, in und an ihm erprobt werden kann, ob dem Bedürfnisse der Zeit auch die Fähigkeit und das Vermögen des Volks gleichkommen?

Geistige Lebenserneuerung von Grund aus ist überhaupt nur da möglich, wo jemand aus ureigenster Kraft lebt und kein geliehenes, sondern ein ursprüngliches, in sich selbst gegründetes Leben führt aus unversieglicher Quelle. In der Geistesursprünglichkeit liegt die Bürgschaft und die Kraft der Erneuerung. Wir können ein solches Vermögen der Erneuerung einem Volke nur dann zutrauen, wenn es bei aller Veränderung seiner Wohnsitze, bei aller Vermischung mit anderen Völkern seine ureigene Geistesart rein und unverdorben bewahrt hat, wenn es in diesem Sinn ein Urvolk ist und geblieben ist. Ist das deutsche Volk ein Urvolk? Von seiner Ursprünglichkeit hängt seine Erneuerung und

*) Reden an die deutsche Nation. I Rede. S. 271—274.

Digitized by Google

seine Rettung ab: diese Bedingung in ihr volles Licht zu setzen, ist daher eine wesentliche Aufgabe der fichte'schen Reden.

Es giebt eine Probe, um die Sache zu entscheiden: der deutlichste Erkenntnißgrund des geistigen Lebens ist die Sprache; das Urvolk redet eine Ursprache, und wo diese geredet wird, ist das Dasein eines Urvolkes durch das sicherste und lebendigste Zeugniß bewiesen. Wenn die deutsche Sprache eine Ursprache ist, so ist das deutsche Volk ein Urvolk, fähig zur sittlichen Wiedergeburt vermöge einer neuen Volkserziehung. Die deutsche Sprache zeugt für das deutsche Volk. Die Reden Fichte's stützen sich auf dieses Zeugniß *).

Das Band, welches vermöge der Sprache Begriffe und Laute verbindet, ist nicht willkürlich, sondern gesetzmäßig: dieser Begriff wird in den menschlichen Sprachwerkzeugen zu diesem Laut; es sind nicht die Einzelnen, die sich nach willkürlicher Verabredung eine Sprache machen, sondern die menschliche Natur selbst redet; die menschliche Sprache ist darum in ihrer Wurzel eine einzige und durchaus nothwendige. Die Verschiedenheit der Sprachen oder die Abweichungen von der menschlichen Ursprache entstehen unter äußeren Einflüssen auf eine ebenfalls gesetzmäßige Weise. Menschen, die unter denselben äußeren Einflüssen vereinigt leben und ihre eigene Sprache in fortgesetzter Mittheilung entwickeln, bilden ein Volk. Ebenso nothwendig als die Entstehung der Sprache ist deren Entwicklung. In dem geistigen Leben ist die Erfassung des Uebersinnlichen später als die sinnliche Wahrnehmung. Daher entwickelt sich auch in der Sprache erst die Bezeichnung der sinnlichen Gegenstände, dann der Ausdruck des Uebersinnlichen. Dieser letztere ist ebenfalls (schon weil er sprachlich ist) sinnlich und nimmt seinen Ausgangspunkt von

*) Ebendaselbst. IV Rede. S. 311—314.

Digitized by Google

der Bedeutung sinnlicher Objecte; er kann daher das Uebersinnliche nicht im eigentlichen, sondern nur im bildlichen Sinne bezeichnen. So entsteht in der Sprache die sinnbildliche Ausdrucksweise. Das Erfassen des Uebersinnlichen ist gleichsam ein Sehen mit dem Auge des Geistes, unwillkürlich vergleichbar dem Sehen mit dem Auge des Leibes; daher nannten die Griechen die Vorstellung des Uebersinnlichen „Idee" oder Gesicht (sinnbildlich genommen). Je umfassender und klarer das sinnliche Erkenntnißvermögen entwickelt ist, um so reicher und bestimmter kann sich die symbolische Ausdrucksweise der Sprache ausprägen. Ihre Ausbildung geschieht auf Grund und nach Maßgabe unserer sinnlichen Vorstellungen.

Das Selbst als Organ der sinnlichen Welt unterscheidet sich von dem Selbst als Organ der übersinnlichen: dieser Unterschied muß mit aller Klarheit erfaßt sein, damit der sinnbildliche Eindruck überhaupt verstanden werde. Nun kann das Uebersinnliche in seinem Unterschiede vom Sinnlichen jedem nur aus der eigenen inneren Erfahrung einleuchten; es will, um verstanden zu werden, erlebt sein. Wir müssen unser eigenes geistiges Werkzeug in Bewegung setzen, um bei dem sinnbildlichen Ausdruck zur Sache selbst zu kommen; sonst bleibt uns das Wort (als Ausdruck des Uebersinnlichen) bedeutungslos und todt; die Sprache ergeht sich dann in Bildern ohne Sinn, in uns fehlt die dem Bilde entsprechende innere Anschauung, und wir brauchen Wörter, wie man todte Geräthschaften braucht. Die Sprache ist nur in dem Maße lebendig, als sie deutlich ist; sie ist nur in dem Maße deutlich, als sie wirkliche, innerlich erlebte Anschauungen ausdrückt*).

---

*) Ebendaselbst. IV Rede. S. 314—319.

Digitized by Google

2. Lebendige und todte Sprache.

Setzen wir nun den Fall, daß ein Volk seine eigene Sprache aufgiebt und eine fremde annimmt, so muß es entweder seinen Anschauungskreis in die fremde Sprache oder sich in den Anschauungskreis der letzteren einleben. Bis zu einem gewissen Grade ist ein solches Einleben möglich; so weit nämlich die Sprache sinnliche Gegenstände bezeichnet, läßt sich die entsprechende Anschauung leicht hervorbringen, der Gegenstand ist entweder bekannt oder läßt sich sinnlich darstellen. Dagegen in dem sinnbildlichen Sprachgebiete kann die Bedeutung des Worts auf solche Weise nicht erhellt werden: hier kommt alles auf die erlebten inneren Anschauungen an, auf die Entwicklung und den Bildungsgrad des geistigen Lebens. Setzen wir nun, daß eben diese Anschauungen dem Volke fehlen, welches eine fremde, gerade in diesem Gebiete sehr ausgebildete Sprache annimmt, so ist die nothwendige Folge, daß todte Worte gesprochen werden, und die fremde Sprache im Munde dieses Volkes abstirbt.

Hier ist zwischen Volk und Sprache eine Kluft, die sich nicht füllt, sondern übersprungen wird durch den Abbruch der normalen Volksentwicklung, durch den künstlichen Eintritt in einen fremden Anschauungskreis, der sich dem Geiste des Volkes äußerlich, historisch, willkürlich auflegt. Die Worte werden erlernt, die Laute nachgeahmt, die geistige Bedeutung muß man sich erklären lassen und als fertige Thatsache annehmen. Was man auf diese Weise empfängt, ist nichts innerlich Erlebtes, sondern „die flache und todte Geschichte einer fremden Bildung". In dem ganzen Umkreise ihrer Sinnbildlichkeit ist die so angenommene Sprache todt für das Volk, das in sie eintritt; jener sinnbildliche Bestandtheil bleibt „die Scheidewand, an welcher

Digitized by Google

der ursprüngliche Ausgang der Sprache als einer Naturkraft aus dem Leben und die Rückkehr der wirklichen Sprache in das Leben sich bricht. Obwohl eine solche Sprache auf der Oberfläche durch den Wind des Lebens bewegt werden und so den Schein des Lebens von sich zu geben vermag, so hat sie doch tiefer einen todten Bestandtheil und ist durch den Eintritt des neuen Anschauungskreises und die Abbrechung des alten abgeschnitten von der lebendigen Wurzel *)."

Lebendige und todte Sprache verhalten sich daher, wie Leben und Tod. Nur in einer lebendigen Sprache ist auch eine lebendige Geistesbildung möglich; lebendig ist nur eine solche Bildung, die das wirkliche Leben ergreift und in allen seinen Formen bis in die Tiefe durchdringt. Nur in einer lebendigen Sprache ist daher das ganze Volk bildsam und darum auch das Volksleben gemeinsam; es giebt nur in einer lebendigen Sprache im wahren Sinne des Worts ein Volk. Hier allein wird es mit der Bildung ernst und gründlich genommen, sie spielt nicht bloß auf der Oberfläche des Lebens, sondern steigt herab in die Tiefe des Gemüths. Geist oder was man so nennt, kann man in jeder Sprache haben, Gemüth nur in einer lebendigen. Um eine fremde Bildung wahrhaft zu durchdringen, muß man sich dieselbe gründlich aneignen; das ist nur möglich, wenn man selbst ein eigenes Leben führt, man führt es nur in einer lebendigen Sprache. Daher wird der in einer lebendigen und ureigenen Sprache entwickelte Volksgeist sich auch fremder Sprache und Bildung leicht bemächtigen, die Ausländer geistig übersehen und besser verstehen können als diese sich selbst.

Setzen wir jetzt an die Stelle des unbestimmten Volks und der unbestimmten Sprache bekannte geschichtliche Größen. Die

*) Ebendaselbst. IV Rede. S. 320—321.

Digitized by Google

germanischen Völker, die frischen Erben der christlichen Weltbildung des Alterthums, haben die römische Sprache erobert oder vielmehr sich von ihr erobern lassen; sie sind neulateinische Völker geworden, mit einer einzigen Ausnahme: die Deutschen haben ihre Sprache behalten, „sie reden eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige Sprache, die übrigen germanischen Stämme eine nur auf der Oberfläche sich regende, in der Wurzel aber todte Sprache*)." Sie sind das Volk der lebendigen Sprache, das Urvolk, und da die lebendige Sprache das Band ist, welches ein Volk zusammenhält und zu einem Ganzen macht, da nur in ihr wirklicher Volksgeist möglich ist, so sind die Deutschen „das Volk schlechtweg im Gegensatze mit anderen von ihm abgerissenen Stämmen". In diesem Volke allein lebt noch die geistige Urkraft der Menschheit, die neues Leben schaffen und mittheilen kann. Wenn dieses Volk zu Grunde geht, so ist die Menschheit verloren**).

3. Das Volk der lebendigen Sprache.

a. Einheit von Bildung und Leben.

Aus dieser Natur des deutschen Volks ergeben sich die nothwendigen und durch die Geschichte bewährten Grundzüge seines Charakters. Wo das Leben eines Volkes von seinen ursprünglichen Bedingungen nicht künstlich abgeschnitten und losgerissen wird, da strömt es noch aus dem göttlichen Urquell alles geistigen Lebens: es ist daher in seiner Wurzel religiös, es erzeugt in seiner Selbsterkenntniß ächte aus der Tiefe des Lebens geschöpfte Philosophie, welche das ewige Urbild alles geistigen Lebens

---

*) Ebendaselbst. IV Rede. S. 325.

**) Ebendaselbst. V Rede (Schluß). VII Rede. S. 359. Vgl. VIII Rede (Anfang).

Digitized by Google

wissenschaftlich erfaßt. Hier ist das Denken wahrhaft lebendig. Aus dem Leben gezeugt, strömt es in das Leben zurück, bildend, gestaltend, schaffend. Das lebenschaffende Denken ist dichterisch; das Vermögen unendlicher ewig zu erfrischender und zu verjüngender Dichtung gehört zu der Kraft eines Urvolkes; die Dichtung als beständige Vermittlerin zwischen Denken und Leben gehört als ein nothwendiger Zweig zu seiner Bildung. Das Volk einer lebendigen Sprache ist von Natur religiös, philosophisch, poetisch; hier gehen Religion, Philosophie, Dichtung nicht gleichgültig neben dem Leben her, sondern sie sind wirkliche, schöpferische Lebensmächte.

Eben darin unterscheidet sich das Urvolk von den anderen Völkern, die Deutschen von den neulateinischen Nationen. In ihm suchen und vereinigen sich Geistesbildung und Leben, bei den romanischen Völkern sind beide getrennt. Dort ist die Bildung lebendig, hier ist sie todt; dort ist sie Volkssache, hier Standessache; diese Trennung scheidet die sogenannten gebildeten Stände von dem übrigen Volke, das als Pöbel verachtet wird. Wie bei den Griechen die Römer, bei den Römern die Germanen für Barbaren galten, so gilt bei den germanischen Völkern der christlichen Welt das Barbarische für gemein und das Römische für vornehm, das Wort aus germanischer Wurzel für unedel, das gleichbedeutende aus römischer für edel. Diese Scheidung, „als ob sie eine Grundseuche des ganzen germanischen Stammes wäre", hat auch die Deutschen angesteckt und hier im völligen Widerspruch mit dem Wesen des deutschen Volkes „den Glauben an die größere Vornehmheit des romanischen Auslandes" erzeugt. Man meint besser zu sein nur dadurch, daß man in Rede, Tracht, Sitte nicht ist wie das Volk, daß man den Schein des Undeutschen und Ausländischen annimmt. Alle Ausländerei entsteht aus der Sucht vornehm zu thun.

Digitized by Google

Dieser Schein unächter Bildung wird durch die fremde Sprache begünstigt. Eine in der Wurzel erstorbene Sprache hat eine formell vollendete Ausbildung, einen geschlossenen Umfang der Wörter, eine feste Satzordnung, eine mechanische Fertigkeit, vermöge deren die Sprache sich selbst redet. Das sind scheinbare Vorzüge vor der lebendigen Sprache, die eine solche Abgeschlossenheit nicht hat, sondern die jeder nach seinem Bedürfnisse schöpferisch gestalten und in jedem Satze selbstthätig bilden muß. Wahre Bildung gründet sich auf Selbstthätigkeit und wird nur durch Fleiß und Anstrengung gewonnen. Jene Vorzüge sind Ausdruck einer todten Bildung und daher in Wahrheit nicht Vorzüge, sondern Mängel *).

b. Die Reformation.

Daß die Deutschen ein Urvolk sind, dem es mit Religion und Geistesbildung Ernst ist, haben sie durch die Weltthat der kirchlichen Reformation geschichtlich bewährt. Wie die germanischen Völker das Christenthum von den Römern empfingen, war es verfälscht durch heidnischen Aberglauben. Man nahm für christlich, was im Grunde heidnisch war und aus dem römischen Alterthum herrührte. Man kannte das Alterthum nicht. Als man es zu erkennen anfing, mußte man in dem Christenthume eine Mischung ächter und unächter Bestandtheile entdecken, und die Kenntniß des Alterthums hätte die Reinigung des Christenthums zur nothwendigen und unmittelbaren Folge haben sollen. Die Renaissance enthielt den Beweggrund zur Reformation. Aber dieser Grund bewegte die Neurömer nicht, von denen die Wiedererweckung des Alterthums ausging; sie erkannten die Widersprüche und unächten Bestandtheile des mit heidnischen Vorstel-

*) Ebendaselbst. IV Rede. S. 328—339.

lungen vermischten Christenthums, aber sie lachten dazu, weil sie die Sache nicht ernst nahmen. Das Licht der Alterthumswissenschaft fiel zuerst in den Mittelpunkt der neurömischen Bildung, aber wurde hier bloß zu einer Verstandeseinsicht, ohne das Leben zu ergreifen und anders zu gestalten *).

Der deutsche Geist nahm die Sache ernst; hier fiel das Licht der neuen Aufklärung in ein religiöses Gemüth und erweckte den unwiderstehlichen Trieb zur Reinigung der Religion und zur Sonderung des ächten Christenthums vom unächten. In dem ächten Christenthum handelt es sich um die Frage: was sollen wir thun, um selig zu werden? Es gilt das Heil der menschlichen Seele. Hier ist der Irrthum und die Entstellung gleich dem Betruge um unser Seelenheil. Wem das Seelenheil der Anderen gleichgültig ist, der kann auch das eigene nicht retten, einem Solchen liegt überhaupt das Heil nicht ernsthaft am Herzen. Wer es mit dieser Frage ernst nimmt, der muß den Trieb haben, allen die Augen zu öffnen, den Drang zur religiösen Reformation. So empfand Luther die Sache. In ihm erfaßte die neue Ansicht das religiöse Gemüth und wurde der Beweggrund einer religiösen Weltthat. „Ihn ergriff ein allmächtiger Antrieb, die Angst um das ewige Heil, und dieser war das Leben in seinem Leben und setzte immerfort das Letzte in die Wage und gab ihm die Kraft und die Gaben, welche die Nachwelt bewundert. Mögen andere bei der Reformation irdische Zwecke gehabt haben, sie hätten nie gesiegt, hätte nicht an ihrer Spitze ein Anführer gestanden, der durch das Ewige begeistert wurde; daß dieser, der immerfort das Heil aller unsterblichen Seelen auf dem Spiele stehen sah, allen Ernstes allen Teufeln in der Hölle furchtlos entgegenging, ist

*) Ebendaselbst. VI Rede. S. 344—346.

Digitized by Google

natürlich und durchaus kein Wunder. Dieß ist nun ein Beleg von deutschem Ernst und Gemüth*)."

Das deutsche Volk ergriff die Sache der Reformation mit Begeisterung und kämpfte sie durch mit dem Muthe der Bekenner. Das ist ein Beleg von der Eigenthümlichkeit des deutschen Volks. Es hätte das Pabstthum nie so energisch bekämpft, wenn es dasselbe nicht so gründlich durchdacht hätte, nach rückwärts bis in seine letzten Grundsätze, nach vorwärts bis in seine äußersten Folgen; es nahm das Pabstthum ernsthaft, weit ernsthafter, als dieses sich selbst nahm. Dieser Ernst ist es, den der ausländische Geist als Consequenzmacherei verschrieen und nie hat begreifen können. Dieser Ernst ist deutsches Wesen. Ihn nicht verstehen, ist Ausländerei**).

c. Die deutsche Philosophie.

Die Reformation wurde der Hebel einer neuen Philosophie, in welcher der deutsche Geist dem ausländischen gegenüber seine Denkart wissenschaftlich bewähren sollte. Das freie philosophische Denken entwickelte sich bei den Deutschen in einer von dem Auslande grundverschiedenen Richtung. Hier vertauschte die Philosophie eine Autorität mit einer anderen und blieb, wie es der ausländische Genius mit sich brachte, dogmatisch. Was für die Scholastiker die Kirche, für die ersten protestantischen Theologen das Evangelium war, wurden für die neue Philosophie des Auslandes die Sinne. „Ob sie wahr seien, darüber regte sich kein Zweifel, die Frage war bloß, wie sie diese Wahrheit gegen bestreitende Aussprüche vertheidigen könnten." So entstand eine irreligiöse und zugleich unfreie Philosophie, die Frucht eines unselbständigen und abhängigen Geistes. „Wo selbständiger deut-

*) Ebendaselbst. VI Rede. S. 346—348.

**) Ebendaselbst. IX Rede. S. 348—357.

Digitized by Google

scher Geist sich regte, da genügte das Sinnliche nich[illegible] entstand die Aufgabe, das Uebersinnliche in der B[illegible] aufzusuchen und so erst eigentliche Philosophie zu [illegible] Leibniz ergriff die Aufgabe und bekämpfte jene ausländische [illegible]losophie; Kant, nach seinem eigenen Geständniß angeregt von einer Aeußerung des Auslandes, brachte die Sache zum Durchbruch; die Wissenschaftslehre, die Philosophie der neuen Zeit, bietet die vollständige Lösung*).

Die Aufgabe einer neuen Philosophie hat das Ausland angeregt, der deutsche Geist hat sie gelöst. Eine zweite der Philosophie verwandte Aufgabe hat das Ausland ebenfalls zu lösen gesucht: die Errichtung eines vernunftgemäßen Staates durch die französische Revolution. Der Versuch ist vollkommen gescheitert und mußte scheitern. Ein solcher Staat läßt sich nicht aus jedem vorhandenen Stoffe aufbauen, er bedarf ein Volk, hervorgegangen aus einer neuen planmäßigen Volkserziehung, welche das Bürgerthum des Vernunftstaates zu ihrem Zweck hat. Diese Bedingung fehlte. Sie zu erfüllen, ist die Aufgabe der neuen im Aufgange begriffenen Zeit; das deutsche Volk allein kann diese Aufgabe lösen. Alle mächtigen Factoren allgemeiner Bildung sind in Deutschland vom Volke ausgegangen: das beweist die Geschichte der Reformation, die Geschichte der deutschen Reichsstädte; der Typus dieses Volks ist der fromme, ehrbare, bescheidene, bedürfnißlose, für das Ganze freigebige Geist des deutschen Bürgerstandes, der die republikanischen Tugenden in sich vereinigt. „Die deutsche Nation ist die einzige unter den neueuropäischen Nationen, die in ihrem Bürgerstande schon seit Jahrhunderten durch die That gezeigt hat, daß sie die republikanische Verfassung zu ertragen vermöge"**).

*) Ebendaselbst. VI Rede. S. 351—353.

**) Ebendaselbst. VI Rede. S. 353—357.

Digitized by Google

d. Der deutsche und ausländische Geist.

Deutschland ist das germanische Mutterland, die romanischen Völker sind die ausländisch gewordene germanische Welt. Die weltgeschichtlichen Fortschritte sind Producte aus den Leistungen beider. Werth und Bedeutung dieser Leistungen sind so verschieden als die Charaktere der Volksgeister; der ausländische Geist verhält sich anregend, der deutsche vollendend; jener giebt den Antrieb, dieser die Schöpfung; dort der erste Schritt, hier der entscheidende. Die Wiederbelebung der classischen Alterthumsstudien geht von dem Auslande aus, der deutsche Geist erfaßt das Alterthum nicht als ein Fremdes, sondern als Bestandtheil seines Lebens, er durchdringt den Geist der classischen Welt und giebt ihn als eine lebendig gewordene Bildung den anderen Völkern zurück. In Italien die Renaissance, in Deutschland die Revolution; in England die Erfahrungsphilosophie, in Deutschland die Vernunftkritik und Wissenschaftslehre, in Frankreich die Revolution, in Deutschland die Volkserziehung *).

Der deutsche Geist und der ausländische, zurückgeführt auf ihre Grundunterschiede, verhalten sich wie Ursprünglichkeit und Nichtursprünglichkeit, wie Leben und Tod. So unterscheiden sich die Bildungsformen beider, ihr Glaube, ihre Philosophie, ihre Staatskunst. Der ausländische Geist im Gefühle seiner Abhängigkeit und Unselbständigkeit glaubt an ein Letztes, Festes, Stehendes, Todtes, seine Weltansicht ist sinnlich und mechanisch, „eine todtgläubige Philosophie"; ebenso leblos und mechanisch ist seine Staatskunst, fortwährend darauf bedacht, eine feste und letzte Ordnung der Dinge zu finden, ein künstliches Druck- und Räderwerk, eine gesellschaftliche Maschinenkunst, die man am

*) Ebendaselbst. V Rede. S. 339—341. VI Rede. S. 354 flgd. VII Rede. S. 359 flgd.

Digitized by Google

besten dadurch zu vereinfachen meint, daß man den Theil der Maschine, von dem alle gesellschaftliche Bewegung ausgeht, gut in Gang bringt; als das non plus ultra dieser Staatskunst erscheint daher die Fürstenerziehung. Wo der ausländische Geist in seiner Eigenthümlichkeit herrscht, da gilt diese Betrachtungsweise; wo sie gilt, da ist ausländischer Geist; wo sie in Deutschland gilt, wie z. B. in der gewöhnlichen Aufklärungsphilosophie, da ist Ausländerei und undeutsches Wesen. Das todte beharrliche Sein ist dem deutschen Geiste nur der Schatten des wahren; das wahre Sein ist ursprüngliches Leben aus und in Gott, seliges Leben; Philosophie ist die Erkenntniß desselben, das Staatsleben hat die Entwicklung und den Fortschritt der Menschheit zu seinem Zweck, die ihm entsprechende Staatskunst ist nicht Fürstenerziehung, sondern Nationalerziehung. Wie einst bei den Griechen die Erziehung Politik war, so wird jetzt die allerneueste Staatskunst wiederum die allerälteste*).

III.

Die Vaterlandsliebe.

1. Patriotismus und Religion.

Das selige Leben beginnt nicht erst jenseits des irdischen, sondern begreift dieses in sich und mit ihm auch das Leben eines Volks und dessen Entwicklung. In dieser Entwicklung offenbart sich das Ewige nach einem geistigen Naturgesetz; die Gemeinsamkeit des Gesetzes macht aus der Menge ein Ganzes, sie giebt das bestimmte Gepräge eines Volksgeistes, die Eigenthümlichkeit seiner Wirkungsweise; sie ist, was man den „Nationalcharakter" nennt. Ein Volk ohne ursprüngliches Leben hat keine eigenen, in seiner Natur gegründeten Aufgaben, kein gemeinsames Gesetz

*) Ebendaselbst. VII Rede. S. 360—366.

Digitized by Google

des Fortschrittes, keine nationale Entwicklung, also auch keinen Nationalcharakter. Dieser ruht im Glauben an die bestimmte Fortentwicklung, an die nothwendige Aufgabe des Volks. Wo dieser Glaube fehlt, da fehlt der Nationalcharakter, da fehlt in der eigentlichen Bedeutung des Worts das Volk. Nur ursprüngliches Leben kann sich fortentwickeln, einen Volksgeist bilden, einen Nationalcharakter ausprägen. „Nur der Deutsche — der ursprüngliche und nicht in einer willkürlichen Satzung erstorbene Mensch — hat wahrhaft ein Volk; der Ausländer hat keines. Daher ist auch nur im deutschen Geist Liebe zu seinem Volk möglich, Vaterlandsliebe im ächten Sinne des Worts" *).

Wirkliche Vaterlandsliebe ist religiös, sie liegt in der Richtung auf das Ewige. Es giebt eine „irdische Ewigkeit", eine Fortdauer unserer Wirksamkeit auf Erden, die selbst nur möglich ist kraft der Fortdauer und Fortentwicklung unseres Volks, kraft des fortbeständigen Nationalcharakters. Um auf Erden ewig zu sein, müssen wir uns in unserem Volksgeiste verewigen; das können wir nur, wenn wir ihm dienen, in seinen Aufgaben leben, für sein Dasein und seine Zwecke uns aufopfern. Aufgehen in Gott ist Gottesliebe, religiöses, seliges Leben. Aufgehen im Volksgeist ist Vaterlandsliebe und patriotisches Leben. Gottesliebe und Vaterlandsliebe, seliges und patriotisches Leben schließen einander nicht aus, sondern verhalten sich, wie Bedingung und Bedingtes. Was wir in unserem Volke lieben, ist sein ursprüngliches Leben, seine Fortentwicklung, seine ewige Aufgabe; es ist der Volksgeist als Offenbarung des Göttlichen. Patriotische Gesinnung ist darum in ihrer Wurzel religiös und durchdrungen von dem Gefühle dieses ihres Zusammenhanges mit dem Ewigen; sie reicht weit hinaus über den Staat und die gesellschaftliche Ord-

*) Ebendaselbst. VIII Rede. S. 377—382.

Digitized by Google

nung, ihre Zwecke sind höhere als bloß die Erhaltung des inneren Friedens, des Eigenthums, der persönlichen Freiheit, des Lebens und des Wohlseins aller. Das alles können wir haben auch unter dem Joch der Fremdherrschaft, Leben und Unterhalt giebt es auch in der Sclaverei, wir können es behalten und als Volk zu Grunde gehen, wir können das bürgerliche Wohl retten, vielleicht vergrößern und unseren Nationalcharakter, unsere irdische Ewigkeit darüber preisgeben. Was ist bürgerliches Wohl gegen irdische Ewigkeit? Was ist Wohl gegen Heil? Das Wohl giebt der Staat, das Heil liegt im Vaterlande. Unsere irdische Ewigkeit ist unser Volksgeist, unser Nationalcharakter. Diesen zu retten und zu erhalten, muß alles andere aufgeopfert werden. So will es die Vaterlandsliebe, sie opfert das Wohl für das Heil, die bürgerliche Glückseligkeit für die irdische Ewigkeit. „Die Verheißung eines Lebens auch hienieden über die Dauer des Lebens hienieden hinaus, — allein diese ist es, die bis zum Tode für's Vaterland begeistern kann." „Im Glauben an diese Verheißung kämpften die deutschen Protestanten," „in diesem Glauben setzten unsere ältesten gemeinsamen Vorfahren, das Stammvolk der neuen Bildung, sich der herandringenden Weltherrschaft der Römer muthig entgegen." „Ihnen verdanken wir, die nächsten Erben ihres Bodens, ihrer Sprache und ihrer Gesinnung, daß wir noch Deutsche sind, daß der Strom ursprünglichen und selbständigen Lebens uns noch trägt, ihnen verdanken wir alles, was wir seitdem als Nation gewesen sind; ihnen, falls es nicht etwa jetzt mit uns zu Ende ist und der letzte von ihnen abgestammte Blutstropfen in unsern Adern versiegt ist, ihnen werden wir verdanken alles, was wir noch ferner sein werden*)".

Staat und Volksgeist (Vaterland) verhalten sich wie Mittel

*) Ebendaselbst. VIII Rede. S. 382—90.

Digitized by Google

und Zweck. Wenn es sich um die Erhaltung und Rettung des Volksgeistes handelt, dann muß die Vaterlandsliebe den Staat regieren und alles dem höchsten Zwecke unterordnen. In Zeiten der Gefahr hilft nicht mehr der Geist der ruhigen bürgerlichen Liebe zu der Verfassung und zu den Gesetzen, da rettet allein „die verzehrende Flamme der höheren Vaterlandsliebe, die die Nation als Hülle des Ewigen umfaßt, für welche der Edle mit Freuden sich opfert und der Unedle, der nur um des ersten willen da ist, sich eben opfern soll*)".

2. Patriotismus und Wissenschaftslehre.

Wenn man der Vaterlandsliebe und dem Nationalgefühl, die Fichte in seinen Reden erhebt, genau auf den Grund sieht, so wird man darin nichts dem Geiste der Wissenschaftslehre Fremdes oder Entgegengesetztes auffinden. Er kennt keinen anderen Patriotismus als die Liebe zum deutschen Volksgeist; Volk und Deutschheit gelten ihm in der gegenwärtigen Welt als gleichbedeutende Begriffe; das deutsche Volk ist ihm der Typus und einzige Repräsentant der Geistesursprünglichkeit, das religiöse, philosophische, zur sittlichen Wiedergeburt der Menschen durch eine neue Nationalerziehung berufene Volk. Deutscher Volksgeist und reformatorischer Geist sind ihm eines; das deutsche Volk gilt ihm als Träger und Organ der sittlichen Weltentwicklung, als der fortbewegende, die Menschheit erneuende Geist, als das eigentliche Culturvolk der neuen Welt, als das Salz der Erde. Nur in dieser Bedeutung ist es der Gegenstand seiner Liebe, nur darum hat in seinen Augen die Abstammung von diesem Volk einen Werth. Gefühl der Geistesursprünglichkeit und Nationalgefühl fallen hier in denselben Punkt; das besondere, an die

*) Ebendaselbst. VIII Rede. S. 376. 87.

Digitized by Google

Scholle gebundene, beschränkte, ausschließende, mit einem Wort specifische Nationalgefühl, das die Wissenschaftslehre nicht kennt und welches die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters verwerfen*), erscheinen auch in den Reden an die deutsche Nation keineswegs als eine berechtigte Empfindung, sondern als Ausländerei. Man lasse sich nicht durch das Wort über die Sache täuschen. Der Kosmopolitismus der Wissenschaftslehre und der Patriotismus der Reden sind ein und derselbe Begriff, sie sind es nach Fichte's eigenem Ausspruch, beide verhalten sich wie Gattung und Species; Patriotismus ist „der bestimmte wirkliche Kosmopolitismus" **). Das Selbstbewußtsein, welches die Wissenschaftslehre zum Princip macht, und das Nationalgefühl, welches die Reden fordern, haben denselben Inhalt. Das deutsche Volk ist im Sinne Fichte's das Ich unter den Völkern. Aus keinem anderen Grunde nennt er es Urvolk. Nur aus diesem Volke konnte die wahre Philosophie, die Vernunfterkenntniß, die Wissenschaftslehre hervorgehen; nur durch diese Einsicht ist die sittliche Erneuerung der Welt möglich; die in das Leben eingeführte Wissenschaftslehre ist jene neue Volkserziehung, von der nach Fichte das Heil der Deutschen und damit das der Menschheit abhängt, das Zeitalter der „Vernunftwissenschaft" und „Vernunftkunst". Deutsche Vaterlandsliebe und Begeisterung für die Wissenschaftslehre und die nur durch sie mögliche Regeneration der Menschheit sind daher bei Fichte ein und dieselbe Gesinnung. Die übrigen Völker sollen ihr Heil von den Deutschen empfangen, diese können das ihrige nur aus sich selbst schöpfen, sie besitzen es in der

---

*) Vgl. oben Cap. V dieses Buchs. Nr. II. 3. S. 896. 97. Grdz. des gegenw. Zeitalt. XIV Vorl. (Schluß).

**) Der Patriotismus und sein Gegentheil. Patriot. Dialoge vom Jahr 1807. Nachgel. W. III Bd. Erstes Gespräch. S. 227—29.

Digitized by Google

reifsten Frucht ihrer ursprünglichen Geisteskraft, in der Vollendung der ächten deutschen Philosophie, in der Wissenschaftslehre, deren Saat aufgehen soll in einer neuen Volkserziehung, in einem Volke als Frucht dieser Erziehung. Das sind die Grundgedanken Fichte's, aus denen sein Begriff des Patriotismus nothwendig folgt. Auch Plato konnte als ächten griechischen Patriotismus folgerichtigerweise nichts anderes gelten lassen als die Begeisterung für seinen auf eine neue Erziehung gegründeten und zum Zweck einer sittlichen Wiedergeburt der Hellenen entworfenen Staat. Die Reden an die deutsche Nation und die patriotischen Dialoge lassen über diese Bedeutung der Vaterlandsliebe bei Fichte keinen Zweifel. Jeder andere Patriotismus als „abgesonderter und für sich bestehender Zustand" ist ihm etwas völlig Werthloses, Leeres, Gedankenloses. So behandelt er z. B. in jenen Gesprächen den „besonderen preußischen Patriotismus". In dem zweiten Gespräche wird ausführlich entwickelt, wie die patriotische Gesinnung und Aufgabe keinen anderen Inhalt haben könne als die Wissenschaftslehre im Bunde mit Pestalozzi's Volkserziehung, wie davon die Zukunft Deutschlands und der Welt abhänge. „Auch hier ist es wiederum die deutsche Nation, welcher der erste Urheber des Vorschlags angehört, welcher zuerst der Vortrag gemacht worden, welcher noch unter allen übrigen europäischen Nationen die nöthige Selbstbesinnung und Selbstverleugnung, so wie andern Theils die erforderliche Gelehrigkeit am ersten sich zutrauen läßt. Und so heißt es hier abermals: rettet nicht der Deutsche den Culturzustand der Menschheit, so wird kaum eine andere europäische Nation ihn retten. Wird er aber nicht gerettet und durch dieses ihm einzig übrige Zwischenmittel zum höhern und absoluten Heilmittel der Wissenschaft heraufgerettet, so versinkt der zweite menschliche Culturzustand ebenso in Trümmer, wie

der erste in Trümmer versank*)." In dem ersten Gespräch heißt es: „übernimmt nicht der Deutsche durch Wissenschaft die Regierung der Welt, so werden die nordamerikanischen Stämme sie übernehmen und mit dem dermaligen Wesen ein Ende machen**)".

Das Ergebniß lautet: die neue Zeit fordert eine neue Volkserziehung. Die Deutschen sind fähig, diese Aufgabe zu lösen; sie allein sind dazu fähig. Wie wird sie gelöst?

*) Ebendaselbst. I Gespräch. S. 237. S. 232. 33. Vgl. II Gespräch. S. 250.

**) Ebendaselbst. I Gespr. S. 243 flgd. II Gespr. S. 265—66.

In dem zweiten Gespräch findet sich ein merkwürdiger Ausspruch Fichte's, der vielleicht Anlaß gegeben hat zu einem im Munde der Leute ihm zugeschriebenen und vielfach wiederholten Dictum. Er soll gesagt haben: „von allen meinen Schülern hat mich nur Einer verstanden und dieser Eine hat mich mißverstanden." Das heißt so viel als „mich hat niemand verstanden". Das Letztere hat Fichte wirklich in jenem Gespräche gesagt: „Kant habe nur Einer verstanden, der Urheber der Wissenschaftslehre; die Wissenschaftslehre habe in ihrem Principe keiner verstanden." (S. 252.)

Neuerdings hat man das Wort in der obigen Umschreibung von Fichte auf Hegel übertragen, und so läuft es um, wie der milesische Dreifuß oder die Schale des Bathykles unter den sieben Weisen. „Bekanntlich hat Hegel gesagt u. s. f.", so las ich unlängst jene Phrase in einer unbedeutenden Zeitschrift citirt, um über Hegel zu spaßen. Der gute Mann, der mit diesem Citat Staat machen wollte, hätte von sich selbst mit dem größten Rechte sagen können: „von allem was Hegel gesagt hat, weiß ich nur dieses eine Wort, und dieses eine Wort ist nicht von Hegel."

Digitized by Google

Achtes Capitel.

Reden an die deutsche Nation.

B. Die neue Volkserziehung.

I.

Die Erziehungsreform.

1. Der Endzweck.

Alle Bedingungen sind vereinigt, um eine gründliche und durchgängige Reform der Volkserziehung zugleich als eine Weltaufgabe und eine deutsche Nationalsache erscheinen zu lassen. Die sittliche Erneuerung der Menschheit nach einem Zeitalter vollendeter und in ihren verderblichen Folgen erfüllter Selbstsucht ist eine Weltaufgabe, nur lösbar durch eine Neubildung und gänzliche Umschaffung des Menschengeschlechts von Innen heraus, durch eine von Grund aus neue Erziehung. Nur ein ursprünglicher Volksgeist, wie der deutsche, ist fähig, eine solche Erziehung an sich selbst zu vollziehen, zugleich deren Urheber und Gegenstand zu sein und den anderen Völkern auf dieser Bahn voranzugehen als Vorbild und erstes Beispiel. Die neue Weltaufgabe ist deßhalb zunächst eine deutsche Volksaufgabe. Nun aber ist die deutsche Volksursprünglichkeit, diese erste Bedingung unserer Erziehungsfähigkeit, selbst in ihrem innersten Bestande und in ihrer

Digitized by Google

öffentlichen Lebensform bedroht. Die Gemeinschaft der deutschen Staaten, die Verfassung der deutschen Völkerrepublik, welche innerhalb des Ganzen die eigene Art der Stammesglieder schont und erhält, ist die vorzüglichste Quelle deutscher Bildung und das erste Sicherungsmittel ihrer Eigenthümlichkeit. Nichts wäre dem deutschen Volksgeiste verderblicher als eine Einheit in Form monarchischer Centralisation, die es dem Gewalthaber möglich machte, „irgend einen Sproß ursprünglicher Bildung über den ganzen deutschen Boden hinweg für seine Lebenszeit zu zerdrücken." „Diese Einheit wäre ein großes Mißgeschick für die Angelegenheit deutscher Vaterlandsliebe gewesen, und jeder Edle über die ganze Oberfläche des gemeinsamen Bodens hinweg hätte dagegen sich stemmen müssen." Ist nun aber eine solche Alleinherrschaft gar eine Fremdherrschaft, so ist die dem deutschen Volksgeist angemessene, seine Ursprünglichkeit und eigene Art erhaltende Lebensform nicht bloß gefährdet, sondern geradezu vernichtet, und es ist jetzt die erste Aufgabe der deutschen Bürger, die Erhaltung ihrer Selbständigkeit in eine andere, von den Regierenden unabhängige Lebensform zu retten. Die einzige Form, die ihnen übrig bleibt, ist die Erziehung; sie ist das einzige Mittel, nicht bloß um die neue der Welt nothwendige Menschenbildung zu erzeugen, sondern auch um die vorhandene dem deutschen Geist eigenthümliche Bildung zu erhalten. Dieß macht die neue Volkserziehung in ganz besonderer Weise zur deutschen Nationalsache: sie ist der einzige Weg nicht allein unseres Fortschritts, sondern zugleich unserer Rettung*).

Das Ziel der neuen Erziehung ist die sittliche Selbständigkeit als Frucht der Bildung; diese Frucht zu reifen und aus den

*) Reden an die deutsche Nation. Rede III. S. 298. Rede IX. S. 397. 398.

Digitized by Google

Bedingungen, welche sie fordert, hervorgehen zu lassen, ist ihre Aufgabe, die nur gelöst werden kann nach einer völlig sicheren Richtschnur, nach einem genau entworfenen Plan, der alle jene Bedingungen wohl bedacht und richtig geordnet hat. Wie Bacon die Erfindung dem Zufalle entreißen und zu einer sicheren Kunst machen wollte, so hat Fichte dieselbe Absicht in Betreff der Erziehung; die baconische Kunst geht auf die Entdeckung fester und unfehlbarer Gesetze in der Natur, die fichte'sche Kunst geht auf die „Bildung eines festen und unfehlbaren guten Willens im Menschen". Ihres Zieles bewußt, soll die Erziehung in jedem Punkte durchaus planmäßig und methodisch handeln. Nun ist sittliche Selbständigkeit nicht denkbar ohne das innigste Wohlgefallen am Guten, ohne den freien vorbildlichen Zweck, den wir nur dann erfüllen, wenn er uns ganz erfüllt; er ist der unsrige nur dann, wenn wir sein Vorbild aus eigener Kraft gestalten und entwerfen. Dazu aber gehört eine geistige Kraftäußerung, eine intellectuelle Selbstthätigkeit, welche gereift sein will durch eine normale Geistesentwicklung, durch eine umfassende und gleichmäßige, d. i. harmonische Ausbildung aller menschlichen Grundvermögen. Verstandesklarheit und Willensreinheit sind die beiden nothwendigen Factoren der sittlichen Bildung. Zur Lauterkeit der Gesinnung gehört die Klarheit des Denkens. So lange wir von unserm dunklen Selbstgefühle beherrscht und getrieben werden, suchen wir den Genuß und scheuen den Schmerz; die Selbstsucht ist dunkel, sie muß durch Klarheit erstickt werden: diese Klarheit ist zu erziehen. „Indem auf diese Weise statt des dunkeln Gefühls die klare Erkenntniß zu dem Allerersten und zu der wahren Grundlage und Ausgangspunkte des Lebens gemacht wird, wird die Selbstsucht ganz übergangen und um ihre Entwicklung betrogen. Denn nur das dunkle Gefühl giebt dem

Digitized by Google

Menschen sein Selbst als ein Genußbedürftiges und Schmerzscheuendes; keineswegs aber giebt es ihm also der klare Begriff, sondern dieser zeigt es als Glied einer sittlichen Ordnung, und es giebt eine Liebe zu dieser Ordnung, welche bei der Entwicklung des Begriffs zugleich mit angezündet und entwickelt wird. Mit der Selbstsucht bekommt diese Erziehung gar nichts zu thun, weil sie die Wurzel desselben, das dunkle Gefühl, durch Klarheit erstickt; sie bestreitet sie nicht, ebensowenig als sie dieselbe entwickelt, sie weiß gar nicht von ihr. Wäre es möglich, daß diese Sucht später dennoch sich regen sollte, so würde sie das Herz schon angefüllt finden mit einer höheren Liebe, die ihr den Platz versagt." „Der Grundtrieb des Menschen, wenn er in klare Erkenntniß übersetzt wird, geht nicht auf eine schon gegebene und vorhandene Welt, welche ja nur leidend genommen werden kann, wie sie eben ist, und in der eine zu ursprünglich schöpferischer Thätigkeit treibende Liebe keinen Wirkungskreis fände; sondern er geht, zur Erkenntniß gesteigert, auf eine Welt, die da werden soll, eine apriorische, eine solche, die da zukünftig ist und ewigfort zukünftig bleibt*)".

2. Weg und Methode.

Das Ziel der Erziehung zeigt den Weg und die Methode: durch Klarheit der Erkenntniß zur Reinheit des Willens! Die klare Selbsterkenntniß erleuchtet und läßt dem Willen keine andere Richtung als die Liebe zum Guten, sie macht die Sittlichkeit zur Nothwendigkeit und schließt mit der Selbstsucht die schwankende und charakterlose Willkür im Princip aus. Die Erziehung wird daher nichts geben, was sie nicht lebendig machen oder in Leben verwandeln kann.

*) Ebendaselbst. Rede II. S. 283. Rede III. S. 301—304.

Digitized by Google

Nichts ist gewisser als das eigene Handeln, keine Erkenntniß deßhalb klarer als die selbsterzeugte, als das Bewußtsein des eigenen Thuns. Erkenne, was du thust; erzeuge, was du erkennst: ist daher die einfache Regel, nach welcher die Nationalerziehung den menschlichen Verstand in Absicht auf die Klarheit ausbildet. Die aus intellectueller Selbstthätigkeit gewonnene und gereifte Erkenntniß ist allemal auch die lebendigste und klarste; sie ist nicht bloß der unfehlbare Weg zur Sittlichkeit, sondern der Weg der Sittlichkeit selbst; denn wer sich gewöhnt, sein Object selbst zu erzeugen, dem wird die Selbstthätigkeit und das Handeln ein solcher Gegenstand der Liebe, daß er sich unmöglich mehr in die Abhängigkeit der Begierden bringen und wie ein Ding bestimmen läßt von Dingen.

Das unmittelbare Bewußtsein der eigenen Thätigkeit nennt Fichte Anschauung, sie gilt ihm als Wesen des Selbstbewußtseins und Grundform des Ich. Erst vermöge der Selbstanschauung wird die Thätigkeit zum Ich. Daher ist zur Entwicklung des Selbstbewußtseins der gründlichste und sicherste Weg die methodische Bildung der Anschauung, die (wie alle methodische Bildung) mit den Elementen beginnt. Auf diesem Wege wird die Selbstthätigkeit, welche die Wissenschaftslehre begreift, wirklich in Bewegung gesetzt, und damit werden die Bedingungen pädagogisch erfüllt, aus denen die Selbsterkenntniß des Ich oder die Wissenschaftslehre von selbst einleuchtet. Nur durch eine solche planmäßige und mit den ächten Elementen des Geistes vertraute Erziehung kann die Wissenschaftslehre ins Leben eingeführt und das Zeitalter der „Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst" zum Durchbruch gebracht werden. Was das Verständniß der Wissenschaftslehre in dem Bewußtsein des Zeitalters hindert, ja unmöglich macht, ist eine solche dem Wesen des Ich entfrem-

Digitized by Google

bete und verbildete Denk- und Empfindungsweise, die nur durch eine gründlich reformirte und auf das richtige Ziel hingelenkte Erziehung aus dem Wege geräumt werden kann. Die Idee dieser neuen Erziehung ist eine Frucht der Wissenschaftslehre; die Herrschaft der letzteren wird die reifste Frucht der in das Leben eingedrungenen und praktisch gewordenen Erziehung sein. Man kann den menschlichen Geist erst richtig erziehen, wenn man ihn richtig versteht, wenn man seine wahren Elemente und Grundfactoren erkennt. Diese Erkenntniß will die Wissenschaftslehre sein; daher ist es natürlich, daß aus ihr eine neue Fassung der Erziehungsaufgabe und -methode hervorgeht.

3. Anschauung und Sprache (Lesen und Schreiben).

Die zu erziehende Anschauung braucht dem Zöglinge nicht künstlich angebildet zu werden, denn sie lebt in der geistigen Menschennatur und ist deren eigentlicher Factor; daher besteht die Aufgabe der Erziehung auch nur darin, die Anschauung zweckmäßig und richtig zu leiten. In diesem Punkte findet Fichte den Grundfehler der bisherigen Erziehung; statt den Geist des Zöglings in der Anschauung haften und einwurzeln zu lassen, hat sie ihn gleich von vornherein der Anschauung entrückt und damit das geistige Leben seiner Wirklichkeit entfremdet und in eine Schattenwelt leerer Worte und Begriffe versenkt. Die Anschauung ist Bewußtsein des eigenen Thuns; die erhellte und richtig geleitete Anschauung ist Selbstverständigung; Worte sind Mittel zur Verständigung mit anderen. Erst muß man über sich selbst verständigt sein, bevor man sich mit anderen wahrhaft verständigen kann. Wird das Wort nicht gebraucht als Zeichen einer erlebten Anschauung, so bezeichnet es überhaupt nichts wirklich Bekanntes, so hat es keinen lebendigen Inhalt, sondern ist leer, wie ein Schat-

Digitized by Google

ten, so wird durch den Gebrauch der Worte nur die Täuschung erzeugt und befördert, als ob man wisse, was man in Wahrheit nicht weiß. Dann wirkt die Sprache nicht erleuchtend, sondern verdunkelnd; ihr vorzeitiger Gebrauch entfremdet und entwöhnt uns der Anschauung und ertödtet auf diese Weise das geistige Leben, statt es zu wecken. Aus Worten, die man nicht versteht, werden dann allgemeine und abstracte Begriffe, die man noch weniger versteht, und so treibt die falsche, der Anschauung und deren Leitung unkundige Erziehung den Zögling von Schatten zu Schatten. Wie man bisher die Sprache als Erziehungsmittel gebraucht hat, mußte sie verderblich wirken, denn sie wurde nicht naturgemäß an die lebendige Anschauung angeknüpft, sondern durch Auswendiglernen dem Gedächtnisse eingeprägt, und der Zögling gewöhnt zur „frühen Maulbraucherei", die nichts zur Selbstverständigung beiträgt, diese vielmehr umgeht und nur die Fertigkeit giebt, den Tauschhandel der Phrasen zu treiben. So brachte man eine Scheinreife hervor, die als Meisterstück der Erziehungskunst angesehen wurde, während im Kern das geistige Leben hohl und über sich selbst völlig im Unklaren blieb. Das Sprachvermögen ohne lebendige Anschauung bilden, heißt das geistige Leben in der Sprache abtödten und den Zögling von Grund aus verpfuschen. Was bei den Völkern todter Sprachen das Schicksal gemacht hat, das thut hier die blinde Erziehung und erntet dieselben Früchte*).

Zum Sprachgebrauch gehört auch das Lesen und Schreiben. Fehlt jenem die lebendige Anschauung, so bildet er nicht, sondern dressirt; dann ist auch das Lesen und Schreiben nur eine

*) Vgl. Patr. Dial. II. Nachgel. W. III Bd. S. 270. Reden. IX. S. W. III Abth. II Bd. S. 409. Aphorismen über Erziehung (1804). S. W. III Abth. III Bd. S. 354. Nr. 2.

Digitized by Google

fortgesetzte Sprachdressur, eine Fertigkeit ohne Bildung, eine mechanische Abrichtung, die das wahre Ziel der Menschenerziehung verfehlt und ihm völlig zuwiderläuft. Sobald die Erziehungskunst nicht weiß, worin die geistige Natur besteht und worum es sich in ihrer Bildung handelt, wird sie die Anschauung umgehen, das Sprechen, Lesen und Schreiben als Bildungsmittel überschätzen und eben deßhalb von Grund aus falsch anwenden. Sie wird den Geist, statt zu entwickeln, dressiren.

4. Pestalozzi's Erziehungssystem.

Nun ist freilich die Schwierigkeit groß, wie die Wissenschaftslehre mit ihrem Erziehungsplan Eingang finden soll in ein Zeitalter, das durch seine intellectuelle und moralische Verdorbenheit unvermögend ist, den Geist derselben zu fassen. Dieselbe Verdorbenheit, die des Heilmittels bedarf, ist eben darum, weil sie diese Verdorbenheit ist, desselben unfähig. Hier bewegt sich die Wissenschaftslehre mit ihrer pädagogischen Absicht in einem offenbaren Cirkel; sie müßte das Zeitalter schon ergriffen haben, um es ergreifen zu können; es ist nicht abzusehen, wie sie ihm beikommen und die Kluft ausfüllen soll, die sie von dem herrschenden Bildungszustande trennt. Das Zeitalter müßte für die Wissenschaftslehre schon erzogen sein, um von ihr erzogen zu werden; es müßte sich ein Glied finden lassen, an welches die Wissenschaftslehre von sich aus anknüpfen kann: ein Glied, worin sich der fruchtbare Keim und die Anlage einer neuen Volkserziehung schon lebendig bethätigt.

Die deutsche Philosophie hat durch ihre tiefe Geisteserkenntniß das Princip lebendiger Selbstanschauung vorbereitet in Leibniz und entdeckt in Kant. Die Erziehung hätte sich diesem Principe gemäß längst umgestalten, die Geistesentwicklung zu ihrer

Digitized by Google

Aufgabe machen, die Anschauung zu deren Richtschnur nehmen müssen, wenn nicht ein anderes System die Herrschaft gewonnen und der Welt eingeredet hätte, daß der Geist von Natur leer und völlig abhängig sei von gegebenen Eindrücken. Die locke'sche Philosophie trägt die erste Schuld jener intellectuellen Verdorbenheit, die das Zeitalter unfähig macht, der Richtung der Wissenschaftslehre zu folgen. Daher ist es nicht zu erwarten, daß das erste praktisch thätige Glied einer neuen Volkserziehung von der Philosophie unmittelbar herkommt.

Der geforderte Anknüpfungspunkt ist in der That vorhanden und wirksam, ohne die Stütze eines philosophischen Systems oder einer philosophischen Schule. Die Kunst, die Anschauung der Zöglinge zu leiten, liegt in ihrem Grundrisse vor und wird schon fleißig getrieben. Die neue Erziehung ist ins Leben getreten durch Johann Heinrich Pestalozzi. In dem richtig gefaßten Grundgedanken Pestalozzi's liegt dem Keime nach das ganze System der neuen zur Umbildung der Nation berufenen Erziehung. „Pestalozzi's Gedanke ist unendlich mehr und unendlich größer, denn Pestalozzi selbst, wie denn jedes wahrhaft genialischen Gedankens Verhältniß zu seinem scheinbaren Urheber dasselbe ist. Nicht er hat diesen Gedanken gedacht, sondern in ihm hat die ewige Vernunft ihn gedacht, und der Gedanke hat gemacht und wird fortmachen den Mann. An der Geschichte und Enthüllung dieses Gedankens, wie sie mit einer für sich selbst zeugenden Wahrheit und mit einer kindlich reinen Unbefangenheit in Pestalozzi's Schriften vorliegt, könnte man, daß eine Wahrheit, die den Menschen einmal ergriffen, ohne Wissen oder eigenes Zuthun des Menschen sich in ihm fortgestalte und trotz der allermächtigsten Hindernisse dennoch zuletzt durchbreche zu Licht und Klarheit, in sinnlicher Deutlichkeit darlegen." Er suchte

Digitized by Google

ein Hülfsmittel für das arme verwahrloste Volk und fand mehr, als er suchte: er fand das einzige Heilmittel für die gesammte Menschheit. „In dieser Bedeutung, nicht als intellectuelle Erziehung nur des armen gedrückten Volkes, sondern als die absolut unerläßliche Elementarerziehung der ganzen künftigen Generation und aller Generationen von nun an muß man den pestalozzi'schen Gedanken fassen, um ihn richtig zu verstehen und ganz zu würdigen*)." „An ihm," sagt Fichte in den Reden, „hätte ich ebenso gut, wie an Luther, die Grundzüge des deutschen Gemüths darlegen und den erfreuenden Beweis führen können, daß dieses Gemüth in seiner ganzen wunderwirkenden Kraft in dem Umkreise der deutschen Zunge noch bis auf diesen Tag walte. Auch er hat ein mühevolles Leben hindurch im Kampfe mit allen möglichen Hindernissen, von innen mit eigener hartnäckiger Unklarheit und Unbeholfenheit, und selbst höchst spärlich ausgestattet mit den gewöhnlichsten Hülfsmitteln der gelehrten Erziehung, äußerlich mit anhaltender Verkennung, gerungen nach einem bloß geahnten, ihm selbst durchaus unbewußten Ziele, aufrecht gehalten und getrieben durch einen unversiegbaren und allmächtigen und deutschen Trieb, die Liebe zu dem armen verwahrlosten Volke. Diese Liebe hatte ihn, ebenso wie Luther, nur in einer anderen und seiner Zeit angemessenen Beziehung, zu ihrem Werkzeuge gemacht und war das Leben geworden in seinem Leben, sie war der ihm selbst unbekannte feste und unmittelbare Leitfaden dieses seines Lebens, der es hindurchführte durch alle ihn umgebende Nacht, und der den Abend desselben krönte mit seiner wahrhaft geistigen Erfindung, die weit mehr leistete, denn er je mit seinen kühnsten Wünschen begehrt hatte. Er wollte bloß dem Volke helfen, aber seine Erfindung, in ihrer ganzen Ausdehnung ge-

*) Patr. Dialog. N. W. III Bd. S. 267—268.

Digitized by Google

nommen, hebt das Volk, hebt allen Unterschied zwischen diesem und einem gebildeten Stande auf, giebt statt der gesuchten Volkserziehung Nationalerziehung, und hätte wohl das Vermögen, den Völkern und dem ganzen Menschengeschlechte aus der Tiefe seines dermaligen Elends emporzuhelfen. Dieser sein Grundbegriff steht in seinen Schriften mit vollkommener Klarheit und unverkennbarer Bestimmtheit da*)."

5. Fichte und Pestalozzi.

Das Abc der Empfindung, Anschauung und Kunst.

Fichte knüpft daher seinen Erziehungsplan an Pestalozzi's bereits praktisch gewordene Erziehungsart dergestalt an, daß er den Grundgedanken der letzteren in seiner ganzen Tragweite erfassen und folgerichtig ausbilden will. Pestalozzi's Erziehungssystem gilt ihm als Vorschule zu jener menschlichen Selbsterkenntniß und Weltanschauung, welche die Wissenschaftslehre giebt, als die nationale Propädeutik für das Zeitalter der Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst. Was er an diesem System mangelhaft findet, liegt nicht im Princip, sondern in der Ausführung, und folgt aus der wohlgemeinten, aber beschränkten Absicht, die Pestalozzi bei seiner Erziehungsreform zunächst im Sinn hatte. Er wollte das arme verwahrloste Volk auf pädagogischem Wege retten. Diese Absicht verengt den Charakter seiner Erziehung und nöthigt sie, ihr Werk zu beschleunigen und dem praktischen Nutzen unterwürfig zu machen. Daher wird auf gewisse brauchbare Fertigkeiten ein übergroßes Gewicht gelegt und im Widerspruch mit dem eigentlichen Grundgedanken, der die methodische Leitung der Anschauung bezweckt, die Gedächtnißübung durch Auswendigler-

*) Reden an die deutsche Nation. IX. S. W. III Abth. II Bd. S. 402—403.

Digitized by Google

nen, das Lesen und Schreiben überschätzt und verfrüht. In allen diesen Stücken bedarf das System gewisser Berichtigungen, die sich von selbst ergeben aus der Erweiterung seiner ursprünglichen Absicht. Der Grundgedanke enthält die allein richtigen Bedingungen nicht bloß zur Volksbildung im engen Sinn des Worts, sondern zur Menschenbildung im weitesten Sinne; er gilt für alle Volksclassen ohne Unterschied und begründet daher ein System der Nationalerziehung, welches nicht mehr an die Schranke und darum auch nicht mehr an jene pädagogisch-utilistischen Rücksichten gebunden ist, welche der Druck der Schranke, ihm auflegt*).

Es ist ganz richtig, daß Pestalozzi die Einführung in die unmittelbare Anschauung als den ersten Schritt der Erziehung betrachtet, aber er hätte zum ersten Object dieser Anschauung nicht die räumlichen Dinge, auch nicht (wie er es in seinem „Buch für Mütter" thut) den Körper des Kindes nehmen sollen, denn der Körper des Kindes ist nicht das Kind selbst; auch sollte unter den Mitteln, dem Zöglinge von dunkeln zu klaren Begriffen zu verhelfen, nicht das Medium der Worte oder der Schall als das erste gelten. Das alles sind Mißgriffe, die nicht der Grundgedanke seines Systems verschuldet, sondern jene utilistische Nebenrücksicht, nämlich die provisorische Sorgfalt für das Volk, veranlaßt hat.

Der unmittelbare Gegenstand unserer Anschauung ist unsere eigene Thätigkeit, deren elementarste Form nicht die willkürliche Erzeugung oder Construction, sondern die unwillkürliche Empfindung oder das Gefühl unserer Bedürfnisse und Eindrücke ausmacht. Hier finden wir daher den ersten Gegenstand unmittel-

*) Ebendas. Rede IX. S. 404 flgd. Vgl. damit Patr. Dialoge. II. S. 268 u. 269.

Digitized by Google

barer Anschauung. Das Klarmachen der Gefühle, das deutliche Erfassen dessen, was eigentlich empfunden wird, ist daher naturgemäß das erste Bedürfniß unserer Selbstanschauung und deshalb die erste Aufgabe einer auf die Leitung derselben bedachten Erziehung. Das erste Mittel der Selbstbesinnung ist der Ausdruck der Empfindung, das Aussprechen der Bedürfnisse; das Kind lerne zuerst aussprechen, was es wirklich empfindet, es lerne diese Empfindungen genau unterscheiden, auf seine Gefühle merken und auf diese Weise zugleich sich selbst als ein besonnenes, freies Ich davon absondern. Die Elemente dieser ersten Anschauung geben „das Abc der Empfindung" („der Besinnung auf die Nichtfreiheit"). Das ist die wahre und erste Grundlage alles Unterrichts, der eigentliche Inhalt eines Buchs für Mütter*).

Der zweite Gegenstand der Anschauung sind die äußeren Objecte, die räumlichen Dinge, Gestalten und Figuren. Der Zögling lerne, diese Objecte nachbilden, ihre Bilder entwerfen oder vermöge der Einbildungskraft in allen Theilen wiedererzeugen durch die freie That der Construction. Er werde sich dieses seines Thuns bewußt und dadurch eingeführt in die unmittelbare Anschauung der Größen- und Maßverhältnisse („das Abc der Anschauung"). Ist ihm das Object völlig bekannt und durchsichtig, so darf ihm gesagt werden, wie es heißt; erst dann ist das Wortzeichen am richtigen pädagogischen Ort, nicht früher. Der Weg der Anschauung geht von den Objecten und Bildern zu den Worten und Begriffen; der umgekehrte Weg führt in die Schatten- und Nebelwelt und verleitet zur „frühen Maulbraucherei"**).

---

*) Reden an die deutsche Nation. IX. S. 406—409. Patr. Dialog. II. S. 270.

**) Reden. IX. S. 409 flgd.

Digitized by Google

Das Dritte ist die freie Bewegung des Körpers, die Uebung der körperlichen Kraft, „das körperliche Können", die leibliche Kunstfertigkeit, „das Gewißmachen von Hand und Fuß", welches ebenfalls durch eine richtige und planvolle Leitung stufenmäßig entwickelt werden und mit der geistigen Ausbildung Hand in Hand gehend fortschreiten will. Diesen Theil der Elementarerziehung, den Pestalozzi zwar angeregt, aber nicht methodisch dargethan hat, nennt Fichte „das Abc der Kunst". Die Anleitung des Zöglings, zuerst seine Empfindungen, dann seine Anschauungen sich klar zu machen und seinen Körper kunstfertig zu bilden, macht den ersten Haupttheil der neuen deutschen Nationalerziehung *).

6. Die sittliche Erziehung. Der Erziehungsstaat.

Der zweite Haupttheil umfaßt die bürgerliche und religiöse Erziehung. Ist der Zögling in der Anschauung einmal einheimisch und festgewurzelt, so braucht er seine Welt nicht zu verändern, sondern nur zu steigern, und die Erziehung hat nichts anderes zu thun, als ihn auf diesem Wege richtig und planmäßig zu leiten **). In der Natur des Ich ist der normale und nothwendige Entwicklungsgang angelegt; die Wissenschaftslehre hat gezeigt, wie das Wesen des Ich in der Selbstanschauung besteht, wie sich diese stufenmäßig erhebt und mit jedem Schritte erweitert und vertieft. Immer umfassender und heller wird der Erleuchtungskreis unserer Selbstanschauung, bis sie zuletzt den tiefsten Grund ihres eigenen Wesens durchdringt und sich erfaßt als eine (unmittelbare) Erscheinungsform des göttlichen Lebens. Die falsche Erziehung entfremdet das Ich seiner Natur und bringt es

*) Ebendas. Rede IX. S. 410 flgd. X. S. 411.

**) Ebendaselbst. X. S. 412.

Digitized by Google

aus dem Wege lebendiger Selbstanschauung in die Schattenwelt todter Begriffe; die richtige Erziehung macht, daß es jenen normalen und naturgemäßen Weg ergreift und unter ihrer Leitung festhält, bis ihm seine wahre Natur zur zweiten Natur geworden und es jetzt unmöglich ist, die eingelebte Richtung je zu verlassen. Die in dem Ich begründete und durch die Selbstanschauung fortschreitende Entwicklung zu erkennen, war die Aufgabe der Wissenschaftslehre. Diese Richtung zur pädagogischen Richtschnur zu machen, ist die ganze Aufgabe und Kunst der fichte'schen Erziehungslehre. So genau und innig ist der Zusammenhang zwischen Fichte's Wissenschaftslehre und seinem Plan einer neuen Erziehung, die darum auch nicht auf einen besonderen Stand, sondern auf das Ich als solches gerichtet ist und, angewendet auf das deutsche Volk (dieses Ich unter den Völkern), eine nationale Geltung in uneingeschränktem Sinne des Worts beansprucht*).

Zur Sittlichkeit erziehen, heißt den sittlichen Grundtrieb zur Anschauung und zur Geltung bringen, damit er die bewußte und herrschende Triebfeder der Handlungen werde. Nun ist die einfachste und reinste Gestalt des Sittlichen der „Trieb nach Achtung", der nur befriedigt werden kann, indem man Achtungswürdiges hervorbringt. Was aus selbstsüchtiger Begierde geschieht, ist verächtlich und wird nicht etwa besser dadurch, daß die Thätigkeit intellectueller Art ist. Achtungswürdig ist allein die Ueberwindung der Selbstsucht (die Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung). Auf diesen Punkt richte sich daher die sittliche Erziehung; sie gewöhne den Zögling an eine gesetzmäßige Unterordnung, aus welcher die freiwillige Hingebung hervorgeht. Die Unterwerfung unter das Gesetz ist nothwendig und verdient keine

*) Vgl. Aphorismen über Erziehung. (1804.) S. W. III Abth. III Bd. S. 353.

Digitized by Google

besondere Anerkennung; erst die freiwillige Hingebung oder Aufopferung ist anerkennenswerth und verdienstlich; erst die Aufopferung darf belohnt werden, aber sie darf keinen anderen Lohn haben und begehren als sich selbst; sie sei der Lohn der gesetzmäßigen Unterwerfung; nur wer dem Gesetze vollkommen gehorcht hat, soll das Verdienst aufopfernder Handlungen erwerben dürfen, nur ein solcher ist der Aufopferung fähig und würdig *).

Es giebt nur ein Gesetz, dem unbedingt zu gehorchen, den sittlichen Trieb entwickelt, und es giebt nur einen Gegenstand, für den sich aufzuopfern, den sittlichen Trieb befriedigt: das ist das Ganze oder der sittliche Gesammtzweck der Menschheit. Es giebt nur eine Art, diesen Gesammtzweck in lebendiger Anschauung darzustellen: das ist die sittliche Gemeinschaft. Daher ist es nothwendig, daß die Zöglinge ein pädagogisch geordnetes Gemeinwesen bilden, in welchem jeder als Glied eines Ganzen sich fühlen, den Gesetzen desselben gehorchen, für die Gesammtzwecke arbeiten und auf diese Weise reifen kann zur Erfüllung nationaler und weltbürgerlicher Pflichten.

Der Trieb nach Achtung, der die Grundform alles sittlichen Triebes und das Element aller sittlichen Entwicklung ausmacht, erzeugt in dem Kinde das Streben geachtet zu werden; es sucht die Zufriedenheit der Eltern, die Achtung der Erwachsenen. In dem Maße, als der Zögling sich geachtet sieht, achtet er sich selbst. Unwillkürlich macht er das erwachsene Geschlecht, das er vorfindet, zu seinem Vorbilde. Das Kind will werden, wie die Erwachsenen. In der Nachahmung, die daraus nothwendig hervorgeht, liegt für den sittlichen Trieb die Gefahr einer großen und grundschädlichen Verirrung, der eine richtige Erziehung bei Zeiten vorbeugen muß. Ist das erwachsene Geschlecht verdorben, so muß das nachwachsende Geschlecht, indem es jenes sein Vorbild

*) Reden an die deutsche Nation. X. S. 414—419.

Digitized by Google

zu übertreffen sucht, nothwendig noch verdorbener werden. „Der Mensch," sagt Fichte, „lebt sich zum Sünder, und das bisherige menschliche Leben war in der Regel eine im steigenden Fortschritte begriffene Entwicklung der Sündhaftigkeit." So ist jenes Zeitalter „vollendeter Sündhaftigkeit" gekommen, welches abgethan werden soll durch eine von Grund aus neue Erziehung. Hier giebt es kein anderes Mittel, als daß diese Erziehung ihre Zöglinge aus dem „verpestenden Dunstkreise" entfernt und einen reineren Aufenthalt für sie errichtet. „Wir müssen sie in die Gesellschaft von Männern bringen, die durch anhaltende Uebung und Gewöhnung wenigstens die Fertigkeit sich erworben haben, sich zu besinnen, daß Kinder sie beobachten, und das Vermögen, wenigstens so lange sich zusammenzunehmen, und die Kenntniß, wie man vor Kindern erscheinen muß; wir müssen aus dieser Gesellschaft in die unsrige sie nicht eher wieder zurücklassen, bis sie unser ganzes Verderben gehörig verabscheuen gelernt haben und vor aller Ansteckung dadurch völlig gesichert sind*)."

Die Aufgabe der neuen Nationalerziehung fordert demnach einen abgesonderten und geschlossenen Erziehungsstaat, der in seinen Zöglingen die beiden Geschlechter, und in deren Ausbildung Lernen und Arbeiten vereinigt. Zur persönlichen Selbstständigkeit gehört auch die ökonomische, die durch Arbeit gewonnen wird. Die Erziehung zur Arbeit ist daher ein nothwendiger nationalpädagogischer Zweck. Es ist der allererste Grundsatz der Ehre, daß jeder den eigenen Lebensunterhalt auch der eigenen Arbeit und nicht etwa den servilen Künsten des Kriechens und Schmeichelns verdanke. Darum soll jeder arbeiten lernen. Die Nationalerziehung begreift deßhalb auch die wirthschaftliche Erziehung in sich, und der Erziehungsstaat bildet zugleich ein ökonomisches

*) Ebendaselbst. Rede. X. S. 421—422.

Digitized by Google

Gemeinwesen, zu dessen Erhaltung die Zöglinge durch ihre Arbeit beitragen. Dabei soll die Arbeit nicht etwa als todtes Werk betrieben werden, sondern selbst als erziehendes Element wirken, als ein wichtiger Factor in der Ausbildung und Entwicklung der menschlichen Selbstthätigkeit. Derselbe Grundsatz, der für das Lernen gilt, leite auch das Arbeiten. Wie die Objecte der Erkenntniß, sollen auch die des praktischen Gebrauchs so viel als möglich selbst erzeugt werden: jenes geschieht durch die intellectuelle Arbeit, dieses durch die mechanische (Arbeit im engeren Sinn). Was von allen pädagogisch zu leitenden Handlungen gilt, gelte auch von der mechanischen Arbeit: sie werde zu einem Gegenstande lebendiger Anschauung, zu einem verständigen, von der Intelligenz erleuchteten Thun. Erst dadurch wirkt die Arbeit erziehend und bildend; sie bildet nicht bloß das mechanische Können, sondern die Anschauung und damit das Ich: so erfüllt sie den pädagogischen Zweck und macht den Zögling selbständig nicht bloß in ökonomischer, sondern zugleich in intellectueller Hinsicht, sie bildet und entwickelt die ganze Person. Die beiden Hauptarten der zu erziehenden Arbeit sind die Production und Fabrikation: die Ausübung des Acker- und Gartenbaues, der Viehzucht und derjenigen Handwerke, deren man in diesem kleinen Erziehungsstaate bedarf. Auf diese Weise macht die Nationalerziehung ihre Zöglinge zugleich tüchtig für die öffentlichen Arbeitszwecke des Staats: sie erzieht tüchtige Arbeiter, wie sie das nationale Gemeinwesen braucht. Um sich zu erhalten, braucht die Nation den Arbeitsstand; um fortzuschreiten, braucht sie den Lehrstand. Auch die Gelehrten müssen, wie die Arbeiter, durch die Nationalerziehung hindurchgegangen sein; beide empfangen als Zöglinge dieselbe Elementarbildung und gehen erst von da an getrennte Wege, wo die mechanische Arbeit als besonderer Erziehungszweig

Digitized by Google

auftritt. Hier fordert der künftige Gelehrtenberuf eine andere Art der Beschäftigung und Zeiterfüllung. Welche Zöglinge für diesen Beruf taugen und darum von der mechanischen Arbeit abzusondern sind, entscheidet die Nationalerziehung lediglich nach der Beschaffenheit und dem Grade der Begabung*).

II.

Die Ausführung des Plans.

1. Die Mittel der Ausführung.

Der neue Erziehungsplan ist in seinem Grundriß entworfen. Auf ihm steht die Rettung der Nation, auf ihm allein. Daher kann nicht mehr die Nothwendigkeit seiner Ausführung, sondern nur deren Art und Weise in Frage kommen. Die bisherige Erziehung war entweder Privatsache, oder so weit sie volksthümlich war, lag sie in den Händen der Kirche, die das Erziehungsgeschäft in den katholischen Ländern aus eigener Machtvollkommenheit, in den protestantischen im Auftrage der Staatsgewalt ausübte. So blieben die Elemente der Volksbildung beschränkt auf ein „bischen Christenthum", Lesen und, wenn es hoch kam, Schreiben; und das Ziel der Gelehrtenbildung hatte vorzugsweise die Geistlichen im Auge als die künftigen Volkslehrer. Die Volksschulen, wie die Gelehrtenschulen, waren so verfaßt, daß eine wirkliche Volksbildung daraus unmöglich hervorgehen konnte. Um diese in's Leben zu rufen und den entworfenen neuen Plan auszuführen, muß der Staat selbst die Sorge für die Erziehung übernehmen. An die Stelle der Privaterziehung und der kirchlich geleiteten Volksschule tritt die öffentliche Erziehung, welche der Staat ordnet, und die ausnahmslos gilt für alle.

Es ist nicht zu fürchten, daß die Kosten einer solchen Erzie-

---

*) Ebendaselbst. Reden. X. S. 422—427.

Digitized by Google

hung einen zu großen Aufwand der Staatsmittel verursachen. Im Gegentheil, was der Staat für die Erziehung verwendet, wird er auf anderen Gebieten mit tausendfältigen Zinsen wiedereinbringen. Es giebt auch, finanziell betrachtet, kein besseres Geschäft als die Nationalerziehung, keinen größeren Nationalreichthum als die Volksbildung. Die öffentliche, richtig angelegte und geleitete Erziehung liefert dem Staat geschulte Soldaten, tüchtige Arbeiter, ehrenhafte Bürger. Er wird keine Arme zu ernähren, weniger Verbrecher zu strafen und zu bewachen und seine Vertheidigung, wie seine wirthschaftlichen Interessen auf das Beste besorgt haben. Nichts bezahlt der Staat theurer, als den Mangel guter Bürger; nichts ist ihm einträglicher als eine Erziehung, die gute Bürger hervorbringt. Darum ist die öffentliche Erziehung unmittelbarer Staatszweck, den zu erfüllen, der Staat selbst sein Zwangsrecht brauchen darf. Zwingt er zum Kriegsdienst, warum soll er nicht auch zur Erziehung zwingen dürfen?

Wenn erst ein deutscher Staat diese wichtigste seiner Pflichten begriffen hat und zur Lösung der Aufgabe Hand ans Werk legt, so werden andere deutsche Staaten folgen, und es wird bald ein Wetteifer entstehen, der nie ein besseres Ziel gehabt hat. Gerade die Vielheit unserer Staaten bringt es mit sich, daß einer dem anderen den Rang abzulaufen sucht, und es giebt keine Sache, der ein solcher Wettstreit vortheilhafter sein könnte, als die Aufgabe der Nationalerziehung. Sollten aber die Staaten diese Sache in Stich lassen, so muß man hoffen, daß große Gutsbesitzer oder Städte aus eigenen Mitteln den Versuch machen und angehende Gelehrte sich finden werden, die mit Freuden in den Dienst einer solchen Erziehungsanstalt treten. Es wird an Zöglingen nicht fehlen. Sollten die Eltern ihre Kinder

Digitized by Google

dazu nicht hergeben wollen, so nehme man die armen, verwaisten, ausgestoßenen Kinder und halte sich an Lehrer der pestalozzi'schen Schule *).

2. Einigkeit in deutscher Gesinnung.

Der Versuch muß gemacht werden. Der Erfolg wird ihn rechtfertigen. Je umfassender und energischer er unternommen wird, um so eher wird das neue Geschlecht dasein, welches wir brauchen. Bis dahin können wir nichts Besseres thun, als innerlich dem neuen Bürgerthum uns annähern, uns in deutscher Gesinnung befestigen, den Charakter dieser Gesinnung pflegen, einig in dem, was der Zeit noththut, unerschütterlich fest in der Ueberzeugung, daß die deutsche Nation erhalten werden müsse und nur durch eine neue Erziehung erhalten werden könne. Diese Ueberzeugung werde durch nichts schwankend gemacht. Eine Menge Trugbilder sind dagegen im Umlauf und versuchen die Gemüther zu berücken.

Viele täuschen oder lassen sich damit täuschen, daß ja die deutsche Sprache und Literatur erhalten bleibe, auch wenn die Nation ihre politische Selbständigkeit einbüße. Was gilt denn eine Sprache, die ein Winkeldasein nothdürftig fortfristet? So lebt noch heute das Wendische fort. Was gilt eine Literatur, deren Sprache aufgehört hat zu regieren und darum auch aufgehört hat wahrhaft zu leben? Jeder vernünftige Schriftsteller will seine Gedanken zur Geltung und Herrschaft bringen; er will in seiner Weise regieren, er braucht deßhalb eine regierende Sprache, eine Sprache, in der regiert wird, die Sprache eines Volks, das einen selbständigen Staat ausmacht. Ohne die politische Selbständigkeit ihres Volks haben Sprache und Literatur ihre Würde

*) Ebendas. Rede XI. S. W. III Abth. II Bd. S. 428—444.

und damit ihren Werth verloren. Auch die Wissenschaft will regieren und umgestaltend einwirken auf das Leben des Volks; sie kann nichts ausrichten in einem politisch gefallenen Volke, sie kann den Verlust politischer Selbständigkeit nicht ersetzen, da mit dieser ihre eigene Lebensbedingung erloschen ist. Wie sollen wir auf eine künftige deutsche Literatur rechnen dürfen, da wir schon jetzt keine mehr haben, da schon jetzt die Furcht vor dem fremden Gewaltherrscher überall in deutschen Landen so viele Gemüther erschreckt vor einem vaterländischen Worte? Entweder hat dieser Gewaltherrscher Geistesgröße genug, um auch in dem besiegten Volke die geistige Selbständigkeit und deren Pflege zu achten: dann ist die Furcht vor ihm ungerecht; oder er ist kleinlich gesinnt und haßt die deutsche Geistesart: dann ist die Furcht vor ihm erbärmlich. „Soll denn nun wirklich, einem zu gefallen, dem damit gedient ist, und ihnen zu gefallen, die sich fürchten, das Menschengeschlecht herabgewürdigt werden und versinken, und soll keinem, dem sein Herz es gebietet, erlaubt sein, sie vor dem Verfalle zu warnen?" „Was wäre denn das Höchste und Letzte, das für den unwillkommenen Warner daraus erfolgen könnte? Kennen sie etwas Höheres, denn den Tod? Dieser erwartet uns ohnedieß alle, und es haben von Anbeginn der Menschheit an Edle um geringerer Angelegenheit willen — denn wo gab es jemals eine höhere als die gegenwärtige? — der Gefahr desselben getrotzt. Wer hat das Recht, zwischen ein Unternehmen, das auf diese Gefahr begonnen ist, zu treten?" „Das Nächste, was wir zu thun haben, ist dies, daß wir uns Charakter anschaffen und durch eigenes Nachdenken eine feste Meinung bilden über unsere wahre Lage und das sichere Mittel, dieselbe zu verbessern *)."

*) Ebendaselbst. Rede XII. S. 444 — 459. (Vgl. mit der letzten Stelle II Buch dieses Bandes, Cap. V. S. 320 flgd.)

Digitized by Google

3. Die politischen Trugbilder.

(Gleichgewicht, Welthandel, Universalmonarchie.)

Deutsch gesinnt oder von der nationalen Aufgabe des deutschen Geistes erfüllt sein, heißt zugleich einig sein. Was die deutsche Einigkeit aufhebt oder stört, widerstreitet auch der deutschen Gesinnung und ist in seiner Wurzel undeutsch und ausländischen Ursprungs. Es giebt gewisse Vorstellungen, die selbst mit dem Scheine politischer Grundsätze bekleidet sind und ein großes Ansehen auch unter uns gewonnen haben, obwohl sie dem deutschen Geist und der deutschen Einigkeit von Grund aus zuwiderlaufen. Es ist zur Gründung und Pflege deutscher Gesinnung sehr wichtig, sich dieser Trugbilder bewußt zu werden und ihren undeutschen Charakter zu durchschauen. Diese Trugbilder verhalten sich zur deutschen Gesinnung, wie nach Bacon die Idole zu unserem wahren und naturgemäßen Denken.

Die deutsche Einigkeit giebt die festeste Grundlage zu einer neuen politischen Ordnung der Dinge. Was bisher das europäische Staatensystem regulirt oder vielmehr verwirrt hat, war der Gedanke des sogenannten Gleichgewichts. Wären die deutschen Völker in ihrem gemeinschaftlichen Vaterlande in der Mitte Europas wahrhaft einig, so hätte das europäische Gleichgewicht seinen natürlichen, unverrückbaren Schwerpunkt, und es wäre nicht nöthig, ein künstliches Gleichgewichtssystem für die europäischen Machtverhältnisse zu erfinden. Das künstliche Gleichgewicht ist der Urfeind der deutschen Einigkeit, die eigentliche Ursache unserer Zwiespältigkeit und Trennung und alles daraus entstandenen Elends, dessen letzte Frucht der Verfall und politische Untergang der gesammten Nation ist. Erst ist das christliche Europa durch die Ländergier der Völker und den raubsüchtigen

Digitized by Google

Eifer nach gemeinschaftlicher Beute, die keiner dem anderen lassen und jeder dem anderen abjagen mochte, getheilt und in einen Zustand beständiger Welthändel und ungleicher Machtverhältnisse gebracht worden, deren Ausgleichung dann in jenem künstlichen Gleichgewichtssysteme vergeblicherweise gesucht wurde; dann hat dieses System auch die deutschen Völker, die ihrer Lage und ihren Interessen nach demselben fremd waren, durch ausländische Machinationen ergriffen und damit seinen Eingang in das Herz Europas gefunden. Die Deutschen sind nicht die Urheber, auch nicht die Theilnehmer der Gleichgewichtspolitik gewesen, sondern sie haben sich in das Netz derselben hineinziehen lassen und sind das Object, die Beute, das Opfer dieser Politik geworden. Jede Verrückung des Gleichgewichts muß jetzt in Deutschland ausgeglichen und die deutschen Staaten zu Zulagen gemacht werden zu den Hauptgewichten in der Wage des europäischen Gleichgewichts. „Wäre nur wenigstens Deutschland Eins geblieben, so hätte es auf sich selbst geruht im Mittelpunkte der gebildeten Welt, so wie die Sonne im Mittelpunkte der Welt; es hätte sich in Ruhe erhalten und durch sich seine nächste Umgebung und hätte durch sein bloßes Dasein allen das Gleichgewicht gegeben." Der Gedanke eines künstlich zu erhaltenden Gleichgewichts ist in seiner Nichtigkeit zu durchdringen. Es ist einzusehen, daß nicht bei ihm, sondern allein bei der Einigkeit der Deutschen unter sich selber das allgemeine Heil zu finden sei*).

Es liegt nicht im Interesse und in der Aufgabe der Deutschen, sich an beutegierigen und eroberungssüchtigen Welthändeln zu betheiligen. In diese verflochten, machen sie keine Beute, sondern werden dazu gemacht. Was von den Welthändeln gilt,

*) Reden an die deutsche Nation. XIII. S. W. III Abth. II Bd. S. 464, 65.

Digitized by Google

ebendasselbe gilt den Deutschen gegenüber auch vom Welthandel. Sie sollen sich von beiden unabhängig erhalten. Ihre politische Selbständigkeit und Einigkeit fordert auch die ökonomische, die Handelsunabhängigkeit, die Schließung des deutschen Handelsstaates. Das ist das zweite Mittel ihres Heils. Die Abhängigkeit vom Welthandel, die mercantile Verbindung mit England hat auch in den gegenwärtigen Kriegen uns zum Schaden gereicht; sie hat den Vorwand geliefert, daß wir als Abkäufer bekriegt und als Marktplatz zu Grunde gerichtet werden*).

Am wenigsten aber sollte der deutsche Geist sich blenden lassen durch das Trugbild des Cäsarismus und der „Universalmonarchie", welches, durch die Begebenheiten der Zeit begünstigt, als politisches Ideal vorgespiegelt und von vielen aus Thorheit oder knechtischem Sinne geglaubt wird. Eine Universalmonarchie muß alles centralisiren und gleichförmig machen wollen; sie vermischt und verreibt alle menschliche Mannigfaltigkeit und erzeugt dadurch eine Abstumpfung und Verflachung des geistigen Lebens, die um so verderblicher wirkt, je ursprünglicher die Anlagen und Keime der geistigen Natur sind. Nichts verträgt sich weniger mit der deutschen Geistesart, als die Universalmonarchie. Sie ist auch in sich selbst zweckwidrig; denn sie kann nur durch Mittel erreicht werden, die am Ende sie selbst zerstören. Die Kräfte, die sie zu ihren Eroberungen braucht, müssen von zwei Bedingungen getrieben werden, von der Verheerungssucht und von der Raubsucht, von barbarischer Rohheit und erbarmungslosem, raffinirtem Eigennutz. Mit solchen Kräften kann man die Erde zwar ausplündern, verwüsten und zu einem dumpfen Chaos zerreiben, nimmermehr aber zu einer Universalmonarchie ordnen**).

*) Ebendaselbst. S. 465—67.

**) Ebendaselbst. S. 467—69.

In diesen Urtheilen ist Fichte sich gleich geblieben. Die Gleichgewichtspolitik, der Welthandel und die Universalmonarchie sind ihm stets als politische Grundübel erschienen. Er verwirft sie in den Reden an die deutsche Nation, wie früher in seinen Beiträgen über die französische Revolution und in seiner Rechtslehre*).

Reinigen wir also unsere Gesinnung von allen jenen Trugbildern und Idolen. Unsere gegenwärtige Aufgabe ist deutsch gesinnt sein, in dieser rein deutschen Gesinnung zusammenhalten und feststehen. Mit den Waffen sind wir besiegt; seien und bleiben wir unbesiegt in der Gesinnung! Wir kämpfen nicht mehr mit Waffen, sondern mit Grundsätzen, Sitten, Charakter. In diesem Kampfe werden wir siegen, wenn wir seine Waffen rein und unbefleckt erhalten. Dazu müssen wir ablegen die angenommenen Untugenden, die der deutschen Gesinnung widerstreiten. Wir haben uns gewöhnt, fremde Sitten, die man „gute Lebensart" nennt, unserer eigenen Weise, unserer deutschen Eigenthümlichkeit vorzuziehen. Seien wir, was wir sind, ohne fremde Tünche; halten wir unsere Eigenthümlichkeit fest, auf die Gefahr, dem Auslande lächerlich zu erscheinen. Wir haben uns an innere Zwietracht gewöhnt und durch gegenseitige Vorwürfe, Anklagen und Beschuldigungen dem Auslande gezeigt, wie man uns schmähen kann. Diese Beschuldigungen sind ungerecht, denn unser Unglück ist nicht die Schuld einzelner, sondern aller, nicht das Werk von Personen, sondern ganzer Zeitalter; sie sind zugleich unklug, denn sie entwürdigen uns vor dem Auslande und geben uns der Geringschätzung desselben mit Recht Preis.

*) Ueber das Gleichgewicht und die Universalmonarchie vgl. Buch II. dieses Bd. Cap. IX. S. 391—393; über den Welthandel vgl. Buch III. Cap. X. S. 648—652.

Digitized by Google

Die Unsitte der Schmähschriften soll aufhören. Machen wir uns zur Pflicht, keine zu lesen, so wird keine mehr geschrieben werden. Hüten wir uns endlich auch vor der indirecten Selbstschmähung. Wir schmähen uns indirect, indem wir dem Auslande schmeicheln. Auch die Lobpreisung der Gewalt, die uns beherrscht, auch die Bewunderung des „großen Genies", welches die Gewalt hat, ist unwürdig, selbst wenn sie aufrichtig ist. Der Maßstab, wonach sie die Größe schätzt, ist undeutsch. „Unser Maßstab der Größe bleibe der alte: daß groß sei nur dasjenige, was der Ideen, die immer nur Heil über die Völker bringen, fähig sei und von ihnen begeistert; über die lebenden Menschen aber laßt uns das Urtheil der richtenden Nachwelt überlassen*)."

4. Der Entschluß zur That.

Die sittliche Erneuerung und Wiedergeburt des deutschen Volkes war der Inhalt der Reden. Diese Aufgabe ist aus der Epoche des Zeitalters und den Geschicken der Nation gerechtfertigt. Es ist gezeigt, worin sie besteht; daß der deutsche Geist berufen und fähig ist, sie zu lösen; daß die Lösung eine neue Menschenbildung, eine gründlich umschaffende Nationalerziehung fordert, die den Gedanken Pestalozzi's aufnimmt, folgerichtig entwickelt, umfassend anwendet. Der Plan und die Mittel seiner Ausführung sind den Grundzügen nach dargethan. In ihm liegt der feste Vereinigungspunkt deutscher Gesinnung, der Halt deutscher Einigkeit, die Befreiung von allen Trugbildern, welche den geschichtlichen Gang des deutschen Volks in die Irre geführt und von fremden, feindseligen Bedingungen abhängig gemacht haben.

Jetzt handelt es sich darum, den deutschen Gedanken zur

*) Reden an die deutsche Nation. XIII. S. 470—476.

Digitized by Google

That zu machen, vor allem zur inwendigen That, zur lebendigen, unerschütterlich festen Gesinnung, die jeder aus freier Ueberzeugung fasse, die alle auf gleiche Weise durchdringe. Diese Gesinnungsthat ist das Erste und kann sofort geschehen. Die Entschließung ist leicht, denn was sie hindert, kann nur Selbsttäuschung sein, und die Zeiten der Selbsttäuschung sind vorüber. Nachdem die bisherigen Zustände zu Grunde gerichtet und durch eigene Schuld gefallen sind, ist es unmöglich, den Wahn, der sie erhalten möchte, fortzusetzen.

Wir haben zu wählen zwischen einem erniedrigten Dasein und dem sicheren Untergange auf der einen Seite und einer ehrenvollen Fortdauer, die zu glorreicher Wiederherstellung führt, auf der anderen. Wer aus lebendiger Einsicht zuerst den Entschluß zur nationalen Erneuerung ergreift, hat die Pflicht, die anderen aufzufordern, denselben Entschluß zu fassen. Diese Pflicht wollen die Reden erfüllt haben.

Die Aufforderung geht an alle, an Jugend und Alter, an Geschäftsmänner und Denker, an Fürsten und Volk. Die Jünglinge sollen durch die klare Einsicht ihre Einbildungskraft läutern, das Alter seine Selbstsucht; die Uneigennützigen sollen die Jugend berathen, die Eigennützigen wenigstens das Werk der Erneuerung nicht stören; die Geschäftsmänner sollen sich durch das, was sie das praktische Leben nennen, nicht verengen und gegen die Denker einnehmen lassen, die ihrerseits nicht vergessen mögen, daß die Ideen die Probe des Lebens zu bestehen haben; die Fürsten werden ihren Beruf, der sie zur Leitung der Völker erhebt, am besten erfüllen, wenn sie auf dem Wege der Erneuerung die Ersten sind in Gesinnung und That.

Die Aufforderung geschieht im Namen aller. In ihr redet die Stimme der Vorfahren und der Nachkommen; in ihr verei-

Digitized by Google

nigt sich der deutsche Genius mit dem des Auslandes zu derselben Mahnung. Die alten Deutschen, unsere früheren Vorfahren, haben umsonst das alte Römerthum mit leiblichen Waffen besiegt, wenn wir jetzt das neue Römerthum nicht mit den Waffen des Geistes besiegen, den einzigen, die uns geblieben sind. Die protestantischen Glaubenskämpfer, unsere späteren Vorfahren, haben umsonst für die Glaubensfreiheit und die Herrschaft des Geistes gestritten, wenn wir diesen schwererkämpften Geist jetzt zu Grunde gehen lassen und nicht alles thun, ihn zu erhalten und in die ihm bestimmte Weltherrschaft einzusetzen. Unsere Nachkommen werden umsonst leben; sie werden eine Geschichte haben, welche der Sieger macht, wenn wir nicht dafür sorgen, daß sich unser geistiges Leben an Haupt und Gliedern erneut. Geistiger Erneuerung bedarf die Menschheit; sie erwartet sie von den Deutschen.

„Die alte Welt mit ihrer Herrlichkeit und Größe, so wie mit ihren Mängeln, ist versunken durch die eigene Unwürde und durch die Gewalt eurer Väter. Ist in dem, was in diesen Reden dargelegt worden, Wahrheit, so seid unter allen neueren Völkern ihr es, in denen der Keim der menschlichen Vervollkommnung am entschiedensten liegt, und denen der Vorschritt in der Entwicklung derselben aufgetragen ist. Geht ihr in dieser eurer Wesenheit zu Grunde, so geht mit euch zugleich alle Hoffnung des gesammten Menschengeschlechts auf Rettung aus der Tiefe seiner Uebel zu Grunde.“ „Es ist daher kein Ausweg: wenn ihr versinkt, so versinkt die ganze Menschheit mit, ohne Hoffnung einer möglichen Wiederherstellung*).“

*) Ebendaselbst. Rede XIV. S. 481—499. (Vgl. mit dem Schluß II Buch dies. Bd. Cap. V. S. 321. 322.)

Digitized by Google

Neuntes Capitel.

Der Universitätsplan.

Zu wiederholten malen haben wir in der Entwicklung der fichte'schen Lehre darauf hingewiesen, welche Bedeutung sie der Aufgabe und dem Berufe des Gelehrten zuschreibt; wie es der Gelehrte sein soll, der die Bedingungen, welche den Geist des vorhandenen Zeitalters ausmachen, auf das Klarste begreift und die Bildung des künftigen erzieht, wie sich dieser Beruf in dem Gelehrten verkörpern und den sittlichen Charakter desselben bedingen soll. Ich erinnere an die jenaischen Vorlesungen über die Bestimmung —, an die erlanger über das Wesen des Gelehrten, vor allem an die hierhergehörigen Abschnitte der Sitten- und Pflichtenlehre*).

Die Erziehung der Welt durch den Gelehrten ist aber selbst bedingt durch die Erziehung zum Gelehrten, die einen wichtigen Bestandtheil und den höchsten der Nationalerziehung ausmacht. In den Reden an die deutsche Nation hat Fichte die Grundlinien seines neuen Erziehungsplanes entwickelt; er hat bezeichnet, bis zu welchem Punkte an der elementaren Grundlage derselben auch die Erziehung zum Gelehrten theilnimmt, aber er hat hier die eigentliche Anwendung auf die specifische Gelehrtenerziehung offen ge-

*) Vgl. oben III Buch dieses Bd. Cap. XVI. S. 761—770.

Digitized by Google

lassen. Es handelt sich bei der letzteren um die Aufgabe der niederen Gelehrtenschule und der Universität, also um die Frage, welche Richtschnur die von Fichte entworfene Nationalerziehung der Universität vorschreibt, welche Umbildung dieser ihrer höchsten Lehranstalt sie fordert. In diesem Punkte begegnete die nationalpädagogische Frage dem damals angeregten und zur Ausführung bestimmten Plane einer in der preußischen Hauptstadt neu zu gründenden Universität. Auch Fichte war in dieser Sache um seinen Rath gefragt worden und hatte ihn in einer Denkschrift gegeben, welche den Reden an die Nation vorausgeht und die Anwendung seiner nationalen Erziehungsreform auf das Universitätswesen enthält. Gedanken zu Universitätsreformen hatten ihn stets beschäftigt, aber nirgends so gründlich und umfassend als in dieser nach Zeitpunkt und Richtung den Reden nahe verwandten Denkschrift*).

I.

Die Universität als Erziehungsanstalt.

1. Die Kunstschule der Wissenschaft.

Die Universitäten sollen eine Bildung geben, welche der Staat braucht und auf die er rechnet. Alle wirkliche Bildung ist Frucht der Erziehung; sie kann nicht bloß auf gut Glück überliefert, sondern sie will planmäßig erzogen werden. Die Universitäten gehören als nothwendiges Glied in den Gesammtorganismus der Nationalerziehung und sollen darum sein, was die bisherigen nicht sind: Erziehungsanstalten, nicht bloße Lehr- oder sogenannte freie Bildungsanstalten**).

*) Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt. (1807.) S. W. III Abth. III Bd. S. 95—204. Vgl. II Buch dies. Bd. Cap. V. S. 322—324.

**) Ded. Plan u. s. w. I Abschn. §. 13. Anmerkg.

Digitized by Google

Aber auch als bloße Lehranstalten, ganz abgesehen von dem erziehenden Charakter, der ihnen fehlt, sind die vorhandenen Universitäten zum großen Theile unfruchtbar. Die mündlichen Lehrvorträge sind größtentheils nur Wiederholungen der schon im Druck vorhandenen gelehrten Literatur, sie sagen das schon Gedruckte noch einmal, sie lehren eigentlich nicht, sondern recitiren bloß und thun damit etwas im Grunde Ueberflüssiges. Die Zuhörer können die Bücher selbst lesen, ja sie thun sogar besser, wenn sie denselben Gegenstand lieber lesen als hören, denn sie können lesend die Sache weit aufmerksamer verfolgen und selbstthätiger durchdringen, als wenn sie sich bloß hörend verhalten. Das Hören ist passiver als das Lesen. So sind die akademischen Vorträge, so weit sie den Inhalt vorhandener Bücher wiederholen, nicht bloß überflüssig, sondern sogar schädlich. Sie machen den Büchern eine für den Lernenden verderbliche Concurrenz. Dieser denkt: du brauchst nicht zu hören, was du ebenso gut und besser lesen kannst; du brauchst nicht zu lesen, was du zu hören bekommst. Dadurch wird er leicht verführt, keines von beiden zu thun; im Vertrauen auf die Bücher hört er die Vorträge nicht, im Hinblick auf die letzteren liest er die Bücher nicht. So lernt er überhaupt nicht und verschwendet die Zeit. Es ist allerdings wahr, daß die Universitäten, namentlich die neueren, auch dazu beitragen, die gelehrte Literatur zu verbessern, aber erstens geschieht das immer nur von wenigen und kann durch keine in der Organisation einer Universität enthaltene Bedingung verbürgt werden, und dann kommt diese Arbeit nur den Büchern zu gute und erfüllt keine eigenthümliche akademische Lehraufgabe, keinen selbständigen nur der Universität angehörigen Zweck*).

Ihr höchster Zweck ist die Erziehung durch Wissenschaft und

*) Ded. Plan. I Abschn. §. 1. 2. 3.

Digitized by Google

zur Wissenschaft. Diese soll sich der Geister dergestalt bemächtigen, daß sie ganz in der Wissenschaft leben, daß ihr Denken und Arbeiten keine andere Form kennt als die wissenschaftliche. Dann erst ist die Wissenschaft lebendig geworden, sie ist gereift zum Können, zur Kunst. Diese Kunst ist lehrbar. Ihre Schule ist die „wissenschaftliche Kunstschule". Eine solche wissenschaftliche Kunstschule ist nothwendig, sie gehört in das System der Nationalerziehung, sie bildet den naturgemäßen Gipfel jener Pädagogik, deren Wurzel Pestalozzi erfunden hat. Die Wurzel ist die allgemeine Volksschule, der Stamm ist die niedere Gelehrtenschule, die Krone ist die höhere Gelehrtenschule, die Universität. Menschenbildung im Großen und Ganzen ist der Zweck der Nationalerziehung; sie soll aus den Händen des blinden Ungefähr herauskommen und unter das leuchtende Auge einer besonnenen Kunst gestellt werden, nicht bloß in ihren Elementen, auch in ihrer Vollendung. Das ist die Absicht, in welcher Fichte seinen Universitätsplan entwickelt*).

2. Lehrer und Schüler.

Das Professorenseminar.

Die Bedingung aller wissenschaftlichen Thätigkeit und Arbeit liegt darin, daß man die Kunst der wissenschaftlichen Aneignung besitzt, das wissenschaftliche Verstehen und Lernen, „die Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs". Diese Kunst zu erziehen, ist die eigentliche pädagogische Aufgabe der Universität, die dazu einen Vorrath von Kenntnissen, gleichsam den ersten Stoff für die zu übende Kunst, als Frucht der niederen Gelehrtenschule in dem Zöglinge voraussetzt und, um ihre Aufgabe zu lösen, den letzteren nicht bloß als stummen Zuhörer nehmen darf,

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 4 u. 5. §. 13. Coroll.

Digitized by Google

der auf gut Glück sich dem Einfluß der Vorträge und dem eigenen Genius überläßt; vielmehr fordert sie ein lebendiges und persönliches Eingehen des Lehrers auf den Schüler, einen Wechselverkehr und eine fortlaufende gegenseitige Mittheilung beider, welche nothwendig die Form des dialogischen und sokratischen Unterrichts annimmt. Der Schüler muß im Geiste der wissenschaftlichen Kunst antworten und fragen lernen, er muß die Kunst der wissenschaftlichen Arbeit und Darstellung im schriftlichen Vortrage selbstthätig ausüben, indem er Aufgaben löst, welche der Lehrer ihm stellt. Daher fordert jener akademische Wechselverkehr Examina, Conversatorien, Aufgaben und Ausarbeitungen, nicht zum Zweck des mechanischen Einlernens, sondern in Absicht auf die zu erziehende Kunst des wissenschaftlichen Denkens*).

Dieser Zweck kann nicht durch eine beiläufige Beschäftigung mit wissenschaftlichen Objecten, sondern nur dann erfüllt werden, wenn der akademische Zögling mit seinem ganzen Leben sich in die Wissenschaft versenkt und in ihr aufgeht. Daher fordert das akademische Leben eine ausschließende Richtung auf die Zwecke der Wissenschaft und deßhalb eine völlige Absonderung von der „allgemeinen Masse des gewerbtreibenden und dumpfgenießenden Bürgerthums", eine Isolirung von dem Getriebe der gewöhnlichen Lebensinteressen und eine Freiheit von dem Druck der gewöhnlichen Lebenssorgen, damit in dem akademischen Leben alle Interessen gesammelt und gerichtet bleiben auf die Sache der Wissenschaft. Gerade in dieser Rücksicht sind die kleinen Universitätsstädte den akademischen Lebensbedingungen günstiger als die großen**).

Es ist der Zweck der Universität, wissenschaftliche Künstler

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 5 — §. 9.

**) Ebendaselbst. I Abschn. §. 10.

Digitized by Google

zu erziehen. Darin liegt eine weitere Aufgabe, an welche die bisherigen Universitäten kaum gedacht haben. Alles Leben will sich aus sich selbst fortpflanzen, auch das wissenschaftliche und akademische. Es ist nicht genug, wissenschaftliche Kunstfertigkeit zu erziehen, es müssen auch solche erzogen werden, die selbst wieder im Stande sind, wissenschaftliche Künstler zu bilden. Die Kunst der wissenschaftlichen Künstlerbildung nennt Fichte den höchsten Grad der wissenschaftlichen Kunst. Die Universität, wie sie nach Fichte's Absicht werden soll, muß zugleich die Bedingungen in sich enthalten, um eine Pflanzschule künftiger Universitätslehrer, ein „Professorenseminarium" zu sein. Wir haben Seminarien für Prediger, Schullehrer u. s. f., aber keines für akademische Lehrer. Wie das akademische Lernen, so bleibt nach den bisherigen Einrichtungen auch das akademische Lehren dem Gerathewohl überlassen; keines von beiden wird gelernt, weil keines von beiden gelehrt wird, weil es keine Erziehung giebt, die sich um die akademische Bildung kümmert, weil mit einem Worte unsere Universitäten keine Erziehungsanstalten sind und sein wollen *).

II.

Die Ausführung des Plans.

1. Die philosophische Kunstschule.

Der Begriff einer wissenschaftlichen Kunstschule giebt die Grundidee, wonach Universitäten gegründet und umgestaltet werden sollen. Die Ausführung des Planes fordert die Anknüpfung an die gegebenen akademischen Verhältnisse; das vorhandene gelehrte Erziehungswesen ist der zu organisirende Stoff. Wie der Entwurf einer neuen Nationalerziehung den Anknüpfungspunkt zu seiner Verwirklichung in der vorhandenen pestalozzi'schen Schule

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 11 u. 12.

findet, so bieten die vorhandenen Universitäten einen Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Kunstschule in der akademischen Geltung der Philosophie und des philosophischen Unterrichts. Die Philosophie ist die allgemeine Wissenschaft, welche die gesammte geistige Thätigkeit wissenschaftlich erfaßt und als Wissenschaftslehre den Beruf hat, das Reich des Wissens zu ordnen und zu durchdringen. Von hier aus läßt sich die wissenschaftliche Kunstschule am ersten in's Leben rufen und gestalten. Zunächst muß die Philosophie in wissenschaftliche Kunst, der philosophische Unterricht in Kunstschule verwandelt werden. Es handelt sich daher vor allem um die Bildung einer philosophischen Kunstschule. Die Kunst der Philosophie ist das Philosophiren. Philosophiren lehren und philosophiren lernen ist daher die Aufgabe der philosophischen Kunstschule. Wer diese Kunst versteht, ist ein philosophischer Künstler. Wer in einer besonderen Wissenschaft Künstler werden will, muß zuerst ein philosophischer Künstler sein, denn die besondere wissenschaftliche Kunst ist nur die Bestimmung und Anwendung der allgemeinen philosophischen Kunst. Da es sich nun im Philosophiren um das methodische Suchen und Auffinden der wissenschaftlichen Einsicht handelt, so würde der Zweck einer philosophischen Kunstschule verfehlt werden, wenn man ein fertiges dogmatisches System in den Vordergrund stellen wollte. Die fertige Ansicht, die ausgemachte Behauptung ruft den Widerstreit der Thesen und damit die Polemik hervor, die nicht in der Aufgabe der philosophischen Kunstschule liegt. Darum wird auch der bildende philosophische Künstler zunächst nur einer sein dürfen, der zwar kein fertiges System lehrt, wohl aber ein solches hat, denn er könnte das Philosophiren nicht lehren, wenn er nicht mit seiner Philosophie zu Ende gekommen wäre, also ein philosophisches System hätte*).

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 14 — §. 18.

Digitized by Google

2. Die Fachwissenschaften und deren Encyklopädie.

Die Facultäten.

Wie die Philosophie von den grundlegenden Principien fortschreitet und herabsteigt zu den einzelnen Wissenschaften, das Reich des Wissens ordnend, jedes besondere Fach begründend, eintheilend, umfassend, die unphilosophischen Bestandtheile (die nicht Gegenstand des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs sind) ausscheidend, so wird dasselbe die philosophische Kunstschule thun und für jedes besondere Fach den allgemeinen und umfassenden Theil d. i. die Encyklopädie der bestimmten Wissenschaft zur Grundlage und zum Ausgangspunkte des wissenschaftlichen Unterrichts machen. Vermöge dieser encyklopädischen Grundlegung hängt jede besondere Wissenschaft gleichsam in den Angeln der Philosophie und wird von ihr getragen. Bei dem Encyklopädisten in diesem Sinn ist die eigentliche Vertretung des Fachs, in ihm ist der philosophische Künstler und der Fachlehrer *eine* Person, und da Fichte's ganzer Reformplan darauf ausgeht, den Geist und die Lehrart der Philosophie auf dem akademischen Unterrichtsgebiete durchzuführen, so erhellt von hier aus die Bedeutung, die er der encyklopädischen Vorlesung und dem Encyklopädisten des Fachs zuschreibt. Jede encyklopädische Vorlesung giebt zugleich die gesammte auf das Fach in allen seinen Theilen bezügliche Literatur, deren Kritik und die Anweisung zur richtigen Auswahl und Art der Lectüre. Es ist zu wiederholen, daß unter Encyklopädie hier nicht ein Aggregat, sondern die Wissenschaft in ihrer inneren Vollständigkeit und „organischen Ganzheit" verstanden sein will*).

Der Encyklopädist hat die Herrschaft über das Fach, dem er

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 19—21.

Digitized by Google

vorsteht; er kennt es am genausten, durchdringt es am tiefsten und wird am besten wissen, das Studium seiner Wissenschaft in den besonderen Theilen zu leiten und den Lehrplan festzustellen. Um aber für jede Wissenschaft den richtigen Encyklopädisten zu finden und durch ihn oder mit ihm die Besetzung der untern Lehrstellen zu bestimmen, soll der in einem Comité vereinigte Rath der ersten Fachgelehrten gehört werden.

Die allgemeinste Wissenschaft ist die Philosophie, nächst ihr die Philologie „als das allgemeine Kunstmittel aller Verständigung". Die besonderen Wissenschaften sind Mathematik und Geschichte. Die gesammte Geschichte theilt sich in die „Geschichte der fließenden Erscheinung und in die der dauernden". Die erste ist die vorzüglich so genannte Geschichte oder Historie mit ihren Hülfswissenschaften, die zweite die Naturgeschichte, deren theoretischer Theil die Naturlehre.

Vor dem Lehrplan der wissenschaftlichen Kunstschule erscheint die Trennung und Sonderexistenz der sogenannten Facultäten, insbesondere der drei oberen, unhaltbar. Wenn man abzieht, was entweder nicht Gegenstand des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs ist, wie z. B. die geoffenbarte Theologie, oder zur praktisch-technischen Einübung gehört, so fallen Theologie und Jurisprudenz mit Philosophie, Philologie und Geschichte, die Medicin mit der Naturwissenschaft zusammen, und es ist kein wissenschaftlicher Grund, sie als besondere Fächer davon abzutrennen*).

3. Die akademische Genossenschaft.

Regularen, Novizen, Socii.

Wie nun der Lehrplan der wissenschaftlichen Kunstschule lediglich aus wissenschaftlichen Gründen bestimmt wird, so organi-

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 22—27.

Digitized by Google

sirt sich die Körperschaft der Zöglinge auch nur nach wissenschaftlichen Motiven. Damit ist von selbst jeder äußere Zwang ausgeschlossen. Die Theilnahme an den Prüfungen und Conversatorien steht frei; sie charakterisirt das erste Lehrjahr. Ebenso frei steht die Lösung der wissenschaftlichen Aufgaben; die gelungene, durch das sachkundige und kunstverständige Urtheil bewährte Leistung charakterisirt den Beruf zum wissenschaftlichen Künstler und damit den Antritt einer höheren Stufe. Aus der Masse der Lernenden unterscheidet sich jetzt eine besondere Classe, die sich aus freiem Antriebe organisirt. Sie stimmen überein in der Neigung und dem erprobten Talent für ein rein wissenschaftliches Leben. Daraus entsteht eine Genossenschaft, die zusammenlebt, einen einzigen großen Haushalt, eine ökonomische Gemeinschaft bildet, mit dem akademischen Lehrkörper im innigsten Wechselverkehr steht: eine anerkannte Classe Studirender, für deren Erhaltung und sorgenfreies Dasein direct auf Staatskosten gesorgt wird. Sie sind unter den Studirenden die „Regularen", gleichsam die „sorgfältig gepflegte Baumschule", während die übrige Masse wild wächst und nicht eigentlich Angehörige, sondern nur „Zugewandte" oder „bloße Socii" der Universität sind.

Das studirende Publicum theilt sich demnach in diese beiden Hauptclassen: Regularen und Socii. Unter den letzteren werden solche sein, die sich einen Platz unter den ersten durch wissenschaftliche Ausarbeitungen erwerben wollen, auch wissenschaftlichen Sinn und Talent haben, aber noch nicht die Probe bestanden (vielleicht auch die Probe ohne glücklichen Erfolg schon einmal versucht) haben: diese „Candidaten der Regel" können sich von den übrigen Socii als eine besondere Classe unterscheiden und eine Privatgenossenschaft, eine Art „Noviziat" bilden, ein Ver-

Digitized by Google

bindungsglied zwischen den Regularen und den Socii. So unterscheidet sich das studirende Publicum in Regularen, Novizen, Socii.

Die Regularen sind als Studirende erprobt und vom Staat anerkannt, sie bilden unter der Autorität und Garantie des letzteren eine akademische Familie, unter besonderen Gesetze, deren Schutz sie durch Ausstoßung verlieren. Dann treten sie in die Masse der Socii zurück und fallen, wie diese, unter die allgemeingültigen Polizeigesetze. Ihr Unterschied von dem übrigen studirenden Publicum und ihre nähere Zusammengehörigkeit mit dem akademischen Lehrkörper soll durch ein mit den Professoren gleiches Ehrenkleid, welches sie tragen, nach außen kenntlich gemacht werden. Aus den Regularen geht durch Erwählung erprobter Talente das Professorenseminar hervor, aus diesem die wirklichen Professoren. Die ordentlichen akademischen Lehrer haben ihr lernendes Publicum in den Regularen, die außerordentlichen suchen das ihrige unter den Socii*).

4. Akademiker und Meister (Doctoren).

Die akademische Lehrthätigkeit bedarf einer eigenthümlichen Jugendfrische und Geistesgewandtheit, die mit den Jahren abnimmt, selbst ohne daß sich die Geisteskraft vermindert. Darum ist für die Universität, die einen selbständigen Zweck zu erfüllen hat, eine fortwährende Erfrischung der Lehrkräfte durch Erneuerung nothwendig und in demselben Maße ein periodisches Ausscheiden der alten. Die ausgeschiedenen Lehrer werden deßhalb nicht unbrauchbar. Wie aus den Regularen ein Professorenseminar hervorgeht und eine Pflanzschule lehrender Künstler bildet, so sind diese letzteren selbst eine Pflanzschule ausübender Künstler. Soll

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 28—39.

Digitized by Google

die Wissenschaft wirklich Lebensrichtschnur und „Vernunftkunst" werden, so liegt es in der Natur der Sache, daß ein wissenschaftliches Leben diese drei Epochen durchläuft: die des lernenden, lehrenden und ausübenden Künstlers. Die lernenden Künstler sind die Regularen, die lehrenden die Professoren, die ausübenden die Staatsmänner. Die ausgeschiedenen Universitätslehrer treten in die höheren Geschäftskreise des bürgerlichen Lebens, sie können unabhängig vom Lehramt die Wissenschaft pflegen und fortbilden, sie sind im modernen (französischen) Sinne des Worts Akademiker, und in Rücksicht auf die Angelegenheiten der Universität bilden sie den „Rath der Alten", der mit den ausübenden Lehrern zusammen den „Senat" ausmacht. Zu diesen Akademikern gehören auch die gelehrten Specialitäten.

Wer die Erziehung der wissenschaftlichen Kunstschule vollendet hat und diese Vollendung durch die Probe bewährt, wird **Meister** (nicht der Künste, sondern) der Kunst schlechtweg. Das Meisterthum allein giebt rechtmäßigen Anspruch auf die ersten Aemter im Staat. Die Probe besteht in einer schriftlichen Arbeit, deren Aufgabe von den Lehrern gestellt wird mit pädagogischer Rücksicht auf die Geisteseigenthümlichkeit des Candidaten. Er soll zeigen, daß er Schwierigkeiten bemeistern kann. Erst darin zeigt sich der Meister. Daher wird ihm ein Thema aufgegeben, welches für seine (dem Lehrer bekannte) Geistesart besondere Schwierigkeiten enthält. Die Ausarbeitung geschieht in der **deutschen** Sprache, weil sie lebendig und schöpferisch ist. In der Philosophie kann niemand Meister sein, ohne zugleich Lehrer sein zu können. Daher ist der Meister in dieser Wissenschaft nothwendig auch „**Doctor**". Nicht jeder Meister braucht Lehrer zu sein, wohl aber jeder Lehrer Meister. Daher hat der Doctorgrad ohne Meisterthum keine Bedeutung, er bezeichnet „die

Digitized by Google

gewöhnlichen oder gemeinen Doctoren", die man besser „Titulardoctoren" nennen sollte, sie haben im günstigsten Falle bewiesen, daß sie etwas gelernt haben und sollten „docti", aber nicht „doctores" heißen*).

Da uns hier die pädagogische Aufgabe der Universität, wie sie Fichte im Zusammenhange mit der Idee der Nationalerziehung faßt, hauptsächlich interessirt, so lassen wir bei Seite, was sich auf die ökonomischen Bedingungen der Anstalt bezieht, die Art der Verwaltung, die Dotationen und Einkünfte, die Besoldungen und Remunerationen, die Vertheilung der Regulatsstellen auf Kreise und Städte, die Zahlstellen, Befreiungen, Honorare u. s. f. Die Vorschläge, die Fichte in dieser Rücksicht macht, berufen sich auf die Beispiele der englischen Universitäten, der Stifte und sächsischen Fürstenschulen. Ueberall, wo Fichte auf rein praktische Fragen eingeht, bemüht er sich, vielleicht im Gefühl, daß er in seinem Elemente nicht ist, um sehr genaue Detailbestimmungen, die von der Hauptsache abliegen**).

III.

Universität und gelehrte Welt.

1. Die akademischen Jahrbücher.

Kunstbuch, Stoffbuch, Bibliothek.

Wichtiger als die ökonomische Seite der akademischen Lehranstalt, ist uns die literarische, die mit der geistigen Aufgabe in unmittelbarem Zusammenhange steht. Wenn die Universität den ihr eigenthümlichen Zweck erfüllt, so ist ihre Fortentwicklung zugleich eine Geschichte der wissenschaftlichen Kunst, ein ununterbrochener Fortgang und Fortschritt des wissenschaftlichen Lebens.

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 40—45.

**) Ebendaselbst. II Abschn. §. 46—57.

Digitized by Google

Der Fortgang ist die immerwährende Anfrischung und Erneuerung des akademischen Körpers in Lernenden und Lehrenden; der Fortschritt oder die Weiterbildung besteht in dem Wachsthum der wissenschaftlichen Kunst, die immer mehr Stoff in Wissenschaft auflöst und die Klarheit der ausgebildeten Begriffe erhöht: in dieser extensiven und intensiven Zunahme, in dieser „Erweiterung und Verklärung der Begriffe". Diese Geschichte will documentirt und in dem Archiv eines Buchs, das sich periodisch erneuert, niedergelegt werden. So entstehen die „Jahrbücher der wissenschaftlichen Kunst", das eigentliche Journal der Universität, deren „acta literaria". Das nächste und unmittelbare Object einer solchen Zeitschrift sind die Ergebnisse und Früchte der eigenen akademischen Arbeit; sie hat einen selbständigen und aus eigener Kraft gewonnenen Inhalt und darum nichts gemein mit den gewöhnlichen Recensiranstalten, Bibliotheken und Literaturzeitungen. Auch die Arbeiten der Studirenden, welche vor dem Urtheile der Lehrer die Probe bestanden haben, sollten in diese Zeitschrift aufgenommen und kein Studirender zu einer gelehrten Würde zugelassen werden, der nicht einen solchen Beitrag aufweist. Der Plan einer periodischen Universitätszeitschrift dieser Art hat Fichte schon in Erlangen beschäftigt und gehört zu seinen akademischen Reformideen*).

Es liegt im Interesse und in der Aufgabe der akademischen Bildung, über den jedesmaligen Stand der Wissenschaft literarisch orientirt und deßhalb im Klaren zu sein über den wissenschaftlich schon organisirten und den noch zu organisirenden Stoff. Man muß wissen, wie weit in jedem Zeitpunkte die wissenschaft-

---

*) Ebendas. III Abschn. §. 58—60. Vgl. Plan zu einem periodischen schriftstellerischen Werke an einer deutschen Universität (1805). S. W. III Abth. III Bd. S. 207—216.

Digitized by Google

liche Arbeit gediehen ist, und was als Aufgabe übrig bleibt. Zu diesem Zwecke fordert Fichte eine genau periodische Buchführung doppelter Art, er unterscheidet nach jenen beiden Gesichtspunkten „Kunstbuch" und „Stoffbuch". In das Kunstbuch der Universität gehören die encyklopädischen Ansichten der Lehrer, der Inbegriff der wissenschaftlichen Einsichten in jedem einzelnen Fach, gleichsam das Corpus jeder Wissenschaft, die probehaltigen Arbeiten der Schüler, die Beiträge der Meister. Das Stoffbuch enthält ein wohlgeordnetes literarisches Repertorium und die auf der Universität gemachten wissenschaftlichen Entdeckungen, die den Stoff der Wissenschaft bereichern*).

Was außerhalb der Universität in der wissenschaftlichen Welt literarisch geleistet wird, muß auf dem Gebiete der Universität bekannt und nutzbar gemacht werden. Die bloß historische Kenntniß der neuen Bücher giebt der Meßkatalog. Diese Kenntniß hat keinen Nutzen. Die gewöhnlichen Literaturzeitungen paraphrasiren den Meßkatalog und haben für die Buchhändler einen mercantilischen Nutzen, aber keinen wissenschaftlichen für Studirende. Es bedarf darum einer akademischen Zeitschrift, welche die neuen Bücher sichtet und das irgend Werthvolle anzeigt lediglich in wissenschaftlicher Absicht: „Jahrbücher der Fortschritte des Buchwesens oder eine Bibliothek der Akademie"**).

2. Wechselverkehr der Universitäten.

Die eigentlichen und nächsten Leistungen der Universität sind nicht literarisch, sondern didaktisch und pädagogisch. Alle Universitäten sind bestrebt, die wissenschaftliche Erziehung zu fördern. In dieser gemeinschaftlichen Absicht fühlen sie sich verbunden und

*) Deduc. Plan u. s. f. III Abschn. §. 61—64.

**) Ebendaselbst. III Abschn. §. 65.

Digitized by Google

auf gegenseitige Förderung angewiesen. Sie bedürfen deßhalb des fortwährenden lebendigen Wechselverkehrs als Mittel zur Wechselwirkung. Deßhalb sollte jede Universität unter den Mitgliedern jeder anderen einen Repräsentanten haben, der ihr schriftlich Bericht erstattet, und ebenso sollte jede Universität einige ihrer Zöglinge nach vollendetem Studium an andere Universitäten schicken, um dort zu leben und aus eigener Anschauung die genausten und lebendigsten Berichte zurückzubringen.

Auf diese Weise kommen die Universitäten in den friedlichsten und heilsamsten Wettkampf, sie erziehen und verbreiten Klarheit und Geistesfreiheit, sie wetteifern in dieser Wirksamkeit, die nothwendig eine Erneuerung der menschlichen Verhältnisse herbeiführt und in die große Idee der Nationalerziehung zugleich vollendend und begründend eingreift*).

---

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 66 u. 67.

Die Grundgedanken der Universitätsreform, welche Fichte in dem „deducirten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt" ausführlich entwickelt, sind schon in einer etwas früheren, ebenfalls für die preußische Regierung bestimmten Denkschrift enthalten, ich meine die „Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen". (Winter 1805/1806). Nachg. W. Bd. III. S. 275 — 294. Die wahrhafte Akademie sei erst zu schaffen, die bisherigen Universitäten mit ihren Lehrvorträgen, welche zum großen Theil den Inhalt vorhandener Bücher recitiren, seien unfruchtbar; an ihre Stelle soll die wissenschaftliche Kunstschule treten, die den Buchinhalt in lebendiges Besitzthum der Schüler verwandelt. Daher statt der fortfließenden Rede die wechselseitige Unterredung, die Prüfung und Anleitung des Schülers zu eigenen wissenschaftlichen Leistungen, welche die Fortschritte der wissenschaftlichen Kunstbildung darthun, und zur Aufnahme dieser Arbeiten eine fortlaufende Zeitschrift, welche diese Fortschritte öffentlich documentiren soll: „Jahrbücher der Fortschritte der wissenschaftlichen Kunst". Je mehr die Universität in die Aufgabe einer wissenschaftlichen Kunstschule eingeht, um

Digitized by Google

so mehr gewinnt sie auch den Charakter wirklicher akademischer Universalität, um so mehr muß der beschränkte Charakter der „Provinzialuniversitäten“ und damit auch die „Universitätssperre“ aufhören. Fichte selbst will in Jena innerhalb seines Lehrgebietes zum erstenmal den praktischen Versuch einer philosophischen Kunstschule gemacht und die Fruchtbarkeit derselben erprobt haben. Wenn eine solche Einrichtung überall in das Lehrgebiet der akademischen Wissenschaften eingeführt und zum organisirenden Princip der gesammten akademischen Lehranstalt erhoben werden könnte, so würde damit jene Umbildung herbeigeführt werden, in der Fichte die heilsamste Reform der Universität findet. So bildet seine erste akademische Lehrthätigkeit in Jena den Keim zu seinen späteren die Universität betreffenden Reformplänen, die dann in jenen Plan der allgemeinen Nationalerziehung einmünden, den Fichte unter dem Einflusse Pestalozzi's faßt und ausbildet. Beide Männer begegnen einander in demselben pädagogischen Grundgedanken: Pestalozzi's Ausgangspunkt und Gebiet ist die unterste Stufe der Erziehung, die Volksschule; Fichte's Ausgangspunkt und Gebiet ist die höchste Stufe der Erziehung, die Universität. Doch giebt Fichte dem Gedanken eine Tragweite, die alle Erziehungsgebiete als organische Entwicklungsstufen in sich begreift und planmäßig ordnet.

Digitized by Google

Zehntes Capitel.

Die beiden Entwicklungsperioden der Wissenschaftslehre.

I.

Das Verhältniß der beiden Perioden.

1. Anknüpfungspunkte.

Die Schriften, deren Inhalt wir in den vorhergehenden Capiteln entwickelt haben, sind (mit Ausnahme des Universitätsplans) die von Fichte selbst herausgegebenen Hauptwerke seiner letzten Periode, charakterisirt durch die gemeinsame Tendenz, die Grundgedanken der neuen Philosophie in der Form exoterischer Lehre und öffentlicher auf weite Kreise berechneter Vorträge einleuchtend zu machen und dadurch reformatorisch einzuwirken auf die Denkweise des Zeitalters. Bei aller Verschiedenheit ihrer Themata, die zum Theil durch die Zeitumstände veranlaßt wurden, bilden diese Schriften eine in sich zusammenhängende Reihe. Der Universitätsplan gehört in den Gesammtplan der neuen Nationalerziehung, die das eigentliche Thema der Reden an die deutsche Nation ausmacht; diese Reden bezeichnet Fichte selbst als eine Fortsetzung seiner Vorträge über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, welche letzteren nach Fichte's eigenem Ausspruch mit den Anweisungen zum seligen Leben und mit den Vor-

Digitized by Google

lesungen über das Wesen des Gelehrten „ein Ganzes" bilden. Wie genau aber dieses Ganze mit der Glaubenslehre zusammenhängt, die Fichte in seiner Schrift über die Bestimmung des Menschen entwickelt, darauf haben wir schon früher ausdrücklich hingewiesen*). Und die Schrift über die Bestimmung des Menschen, welche die letzte Periode des Philosophen eröffnet, bezeichnet wiederum Fichte selbst als das am weitesten gediehene und fortgeschrittene Glied in jener Entwicklungsreihe seiner religionsphilosophischen Ideen, deren erstes Glied der Aufsatz über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung war, der die Veranlassung zu dem Atheismusstreit gab. In dem Grundgedanken, woraus die Wissenschaftslehre erleuchtet wird, ist die Schrift über die Bestimmung des Menschen einverstanden mit dem sonnenklaren Bericht und beide mit dem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (aus dem Jahr 1797) und mit der Grundlegung der Sittenlehre. So knüpft sich Glied an Glied, und wir schreiten an der Richtschnur fichte'scher Schriften aus der berliner Periode in die jena'sche zurück, ohne das wir irgendwo die Kette unterbrochen finden durch den Eintritt eines neuen Princips.

Unterscheiden wir die Themata der in dem letzten Buch dieses Werks von uns betrachteten Schriften, so sind es folgende: der erste Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre giebt den Begriff der absoluten Identität als den Grund und die Wurzel alles Bewußtseins, der sonnenklare Bericht den Begriff der Wissenschaftslehre selbst, die Bestimmung des Menschen den des Glaubens, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters den der Vernunftentwicklung oder der Geschichte der Menschheit, die

*) Buch III dieses Bd. Cap. III. S. 858—859.

Digitized by Google

Anweisungen zum seligen Leben den Begriff der Religion, die Reden an die Deutschen den Plan und Entwurf einer neuen Nationalerziehung. Daß und wie diese Themata unter einander zusammenhängen und sich gegenseitig tragen, soll die vorangegangene Darstellung so ausführlich gezeigt haben, daß es überflüssig scheint, darauf zurückzukommen.

2. Streitfrage in Betreff der späteren Lehre.

Nachdem über den Text der letzten Periode und ihren Zusammenhang mit der vorhergehenden diese Thatsachen festgestellt sind, wenden wir uns zu der streitigen Frage, wie es sich mit den Veränderungen und Umgestaltungen verhält, welche die Wissenschaftslehre in dem letzten Abschnitt der Geschichte des Philosophen erfahren haben soll? Einige wollen hier eine so wesentliche Veränderung in den Grundgedanken Fichte's entdecken, daß sie von einer „neuen, späteren Lehre", wohl gar von einem zweiten fichte'schen Systeme reden, während Andere bestreiten, daß überhaupt eine Veränderung der Lehre stattgefunden habe. Gegen die erste Ansicht zeugt die Thatsache, die wir bereits festgestellt und aus den Schriften Fichte's bewiesen haben: der nirgends unterbrochene Zusammenhang beider Perioden, wie er in den von Fichte selbst herausgegebenen Werken am Tage liegt. Gegen die zweite Ansicht spricht die Thatsache, daß Fichte immer von neuem versucht hat die Wissenschaftslehre darzustellen, und daß die von ihm hinterlassenen Vorlesungen der späteren Zeit sich von der ursprünglichen Form des Systems vielfach unterscheiden. Wir können nicht in Abrede stellen, daß in den späteren Darstellungen der Wissenschaftslehre sich eine eigenthümliche Veränderung geltend macht, aber wir bestreiten (schon auf Grund der festgestellten Thatsachen) jeden Abbruch und erkennen in dieser

Digitized by Google

die Naturphilosophie an der Schwelle des neunzehnten! Es ist der Geist der Aufklärung, von dem er sich durchdrungen fühlt, als er die Denkfreiheit vertheidigt, die Wissenschaftslehre gründet; es sind die Feinde der Aufklärung, die er im Atheismusstreite bekämpft; es ist der Urheber der Naturphilosophie, den er zuerst als den genialsten Anhänger der Wissenschaftslehre willkommen heißt. Dagegen in der letzten Periode ist es die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, die er als platten Rationalismus tief verachtet, deren Urheber er in Locke's Philosophie findet, der „schlechtesten", die es gebe, deren Typus er in Nikolai aufstellt und geißelt, deren Zeitalter er in den Grundzügen als das der vollendeten Selbstsucht und Sündhaftigkeit charakterisirt, dem er den Untergang wünscht und verkündet; jetzt will er sogar unter den ersten Gegnern seiner Religionslehre, denen er den Vorwurf des Atheismus zurückgab, die Aufklärer nach dem Vorbilde Nikolai's gemeint haben. Es ist daneben die schelling'sche Naturphilosophie, die er in den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten warnend als Rückfall in den alten Dogmatismus bezeichnet, die er in den Grundzügen als Kehrseite des platten Rationalismus, als dessen Zwillingsgeburt, als unächte Speculation, als eitel Schwärmerei und Phantasterei verurtheilt und, wo er kann, erbittert bekämpft. Und in demselben Maße, als er diese beiden (einander selbst entgegengesetzten) Richtungen von sich abstößt, nähert er sich dem Gegner beider, einem Manne, mit dem er in der Beurtheilung der kantischen Lehre einverstanden, aber dem er in Absicht auf das wahre System der Philosophie absolut entgegengesetzt war: ich meine Jacobi, mit dem Fichte in seiner Bestimmung des Menschen soweit übereinstimmt, daß er den Glauben als die einzig mögliche Erfassung des wahrhaft Wirklichen bejaht; er nennt ihn im sonnenklaren Bericht einen

Digitized by Google

mit Kant gleichzeitigen Reformator der Philosophie, in seiner Schrift gegen Nikolai einen der ersten Männer des Zeitalters, eines der wenigen Glieder in der Ueberlieferungskette wahrer Gründlichkeit. Jacobi's positive Bedeutung steigt in den Augen Fichte's in demselben Maße, als seine Abneigung gegen die Verstandesaufklärung, sein Widerwille gegen die schelling'sche Naturphilosophie zunimmt. Ich will damit nicht sagen, daß Fichte dem Vorbilde Jacobi's nachgegangen sei und sich dem Einflusse desselben unterworfen habe, eine solche Gefügigkeit und Aneignung fremder Standpunkte lag nicht in seiner Art; aber wenn man für seine Glaubens- und Religionslehre, wie sie in der Bestimmung des Menschen, den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters, den Anweisungen zum seligen Leben hervortritt, einen mitbestimmenden Einfluß von außen sucht, so sollte man nicht an Schleiermacher, sondern vor allem an Jacobi denken.

Es ist richtig, daß sich die Verwandtschaften, die geistigen Affinitäten und Gegensätze der Wissenschaftslehre mit der Zeit geändert haben. Vergleicht man sie mit jenen beiden in Lebensanschauung und Literaturkreisen einander feindlichen Vorstellungsarten, die man mit den Namen „Rationalismus (Aufklärung)" und „Romantik" typisch zu bezeichnen liebt, so kann nicht geleugnet werden, daß in ihrem Fortgange die Wissenschaftslehre sich von dem ersteren ab- und der letzteren zuneigt, obwohl auch hier die Rechnung nicht rein aufgeht. Denn wir dürfen nicht vergessen, daß sich in Fichte mit der Freundschaft für Schlegel der Widerwille gegen Schelling vereinigt. Alle diese Beziehungen aber freundlicher und feindlicher Art, die in dem Leben und der Lehre des Philosophen während der letzten Periode hervortreten, gelten uns nicht als Ursachen, sondern als Symptome einer inneren Veränderung, welche die letzte Entwicklungsform der

Digitized by Google

Wissenschaftslehre ausmacht. Es handelt sich um die Einsicht in deren innere Ursachen.

II.

Die beiden Entwicklungsformen der Wissenschaftslehre.

1. Die Entwicklungsform der ersten Periode.

Verfolgen wir den Gang der Wissenschaftslehre in ihrer ersten Periode, die man auch wohl die ursprüngliche Form derselben nennt, so zeigt sich ein allmäliges Wachsthum des Systems, welches, je weiter es greift und sein Reich ausdehnt, um so tiefer und umfassender auch sein Princip ausdrückt. Das geschieht allemal, wo ein System von einem Grundgedanken aus sich lebendig entwickelt und nicht als etwas in allen Theilen Fertiges sich bloß darstellt und auseinandersetzt. Eine solche Entwicklung beschreibt einen stetigen Fortschritt, der an keiner Stelle seinen Text unterbricht. Und die fichte'sche Wissenschaftslehre bietet in eminenter Weise, ihrer fortschreitenden Entwicklung und der Einheit ihres Princips sich in jedem Momente deutlich bewußt, das Beispiel eines solchen Systems.

Mit der Aufgabe, das Wissen in der gewöhnlichen Form der Erfahrung, das System unserer nothwendigen Vorstellungen, das empirische Bewußtsein zu erklären, beginnt die Wissenschaftslehre und zeigt, wie das begründende Princip nur eines sein und wie dieses eine Princip nur in der selbsteigenen That gesucht werden könne, die im Bewußtsein diejenige Bedingung setzt, unter der das Ich nothwendig t h e o r e t i s c h ausfällt und eine Reihe unvermeidlicher Vorstellungsweisen entwickelt: eine Bedingung, die, weil sie das theoretische Ich begründet, eben darum nicht aus ihm begründet werden kann. Jetzt ist diese Bedingung selbst

Digitized by Google

zu begründen. So entsteht eine zweite Aufgabe, die aus der ersten nothwendig folgt. Es ist abzuleiten, woher jene ursprüngliche Schranke im Ich, jene Selbsteinschränkung kommt, die für das theoretische Ich eine feste Voraussetzung bildet. Die Ableitung kann nur aus dem absoluten Ich geschehen. Die Lösung der Aufgabe geschieht durch das praktische Ich. Jetzt erscheint die Urthätigkeit als Streben und das Ich als ein System nothwendiger Triebe, worunter die Vorstellungstriebe, von denen das System der nothwendigen Vorstellungen abhängt. Aber in dem unendlichen Streben ist selbst wieder eine neue Aufgabe enthalten, die aus dem Wesen des Ich folgt, darum nothwendig zu ihm gehört, von ihm gesetzt und gelöst werden muß. Das Ich ist sich selbst Object, es ist in seinem Urstreben sich selbst Zweck; das absolute Ich ist Aufgabe, Idee. Die Idee desselben soll verwirklicht werden; der Urtrieb, der das System aller übrigen Triebe fordert und vollendet, ist der sittliche Trieb. Das praktische Ich (System der Triebe) gründet sich auf das sittliche Ich, auf das Ich als Freiheitstrieb, als Freiheitsgesetz (Sittengesetz), als Gewissen. Das Gewissen umfaßt und begründet das gesammte Pflichtgebiet, auch die Rechtspflichten; das sittliche Ich umfaßt und begründet das praktische Ich auch in seiner Rechtssphäre, das praktische Ich umfaßt und begründet das theoretische Ich, welches letztere das sinnliche Ich und damit die Sinnenwelt in sich begreift. Die Grundform des theoretischen Ich war die Einbildung (Vorstellung), die Grundform des praktischen das Streben (Trieb), die Grundform des sittlichen das Gewissen.

Durchlaufen wir die Kette der Bedingungen, in denen das System der Wissenschaftslehre hängt, vorwärts (progressiv) schreitend von der Bedingung zu dem Bedingten, so lauten die Schlüsse: keine absolute Einheit von Subject und Object, kein

Ich als Selbstzweck, kein Ich als Trieb auf sich selbst, kein sittliches Ich, überhaupt kein Ich als Trieb, kein praktisches Ich (kein Ich als ausschließende Freiheitssphäre, kein individuelles Ich), kein theoretisches Ich, kein wahrnehmendes Ich (kein empirisches Bewußtsein), keine Welt als Object der Wahrnehmung, keine Sinnenwelt.

Durchlaufen wir dieselbe Kette, nach rückwärts (regressiv) schreitend von dem Bedingten zur Bedingung, so lauten die Schlüsse: keine objective Weltvorstellung, kein empirisches Bewußtsein, kein theoretisches Ich (keine Einbildung, kein Ich als vorstellende Thätigkeit), kein beschränktes Ich, keine Selbstbeschränkung des Ich, kein Ich als Trieb, kein praktisches Ich, kein Ich als Freiheitstrieb, kein Ich als Gewissen, kein sittliches Ich, kein Ich als Selbstzweck, kein Ich als absolute Einheit von Subject und Object, überhaupt kein Ich, kein Selbstbewußtsein.

Wir müssen diese Kette vollenden. Steigen wir aufwärts in der Reihe der Bedingungen, so fehlt das letzte Glied; steigen wir abwärts in der Reihe des Bedingten, so fehlt das erste Glied. Das Ich als absoluter Selbstzweck war die oberste Formel, in der das ganze System der Wissenschaftslehre enthalten war. Wäre das Ich nicht dieser absolute Selbstzweck, so wäre es kein Ich. Wäre die Reihe aller durch das Ich gesetzten Bedingungen diesem Zwecke nicht untergeordnet, als sein Material und Mittel, so wäre der Zweck nicht absolut. Er wäre es nicht, wenn die Sinnenwelt, das sinnliche und individuelle Ich nicht lediglich sein Mittel und Organ wäre. Das Ich ist dieses Organ als Wille, der seiner Bestimmung unmittelbar gewiß ist; diese Gewißheit ist Glaube, moralischer Glaube, der eines ist mit der sittlichen oder pflichtmäßigen Gesinnung. Die persönlich-sittliche Gesinnung ist dieses Organ, nur sie. Die Gesinnung

Digitized by Google

wäre nicht sittlich, wenn sie Erfolge außer sich wollte; und der Zweck, der sie erfüllt, wäre nicht absolut, wenn er diese Erfolge nicht hätte, nicht das wahrhaft Wirkliche wäre, unabhängig von dem Willen und der Freiheitssphäre der einzelnen Person. Soll daher jener absolute Zweck (ohne welchen das Ich seinen innersten Grund und damit sich selbst verliert) in Wahrheit gelten, so muß er gelten als weltbestimmender und weltordnender Zweck, als moralische Weltordnung, so muß das Ich als Glied und Organ, nicht aber als Schöpfer dieser Weltordnung (sich selbst) gelten, so muß diese Ordnung angesehen werden als das Unbedingte, in sich selbst Beruhende, sich selbst Vollziehende, als lebendige Weltordnung (ordo ordinans), als Weltregierung, als göttliche Weltregierung, als Gott selbst.

Das Ich ist nichts ohne den absoluten Zweck, den es sich selbst setzt; es ist nichts ohne dieses Vorbild; dieses Vorbild ist nichts, wenn es ein bloßes Bild, ein Schatten des Ich ist; es ist wirkliches Vorbild nur, indem es Urbild ist und das Ich sein Abbild. Das Verhältniß zwischen dem Ich und seinem absoluten Zweck erreicht erst dann die gültige Form, wenn es sich umkehrt. Der Zweck ist das Unbedingte, Erste; das Ich ist unmittelbar davon abhängig und dadurch gesetzt, es ist das Bedingte und Zweite. Diese Umkehrung macht und in ihr besteht der *religiöse* Glaube. Die Gewißheit meiner sittlichen Bestimmung, der Glaube an die Pflicht ist moralischer Glaube. Die Gewißheit der moralischen Weltordnung, der göttlichen Weltregierung, dieses Gottesbewußtsein, ist religiöser Glaube. Glaube ich nicht, daß mein absoluter Zweck Weltzweck ist, wie will ich an die Wirklichkeit und den ewigen Bestand dieses Zwecks glauben? Glaube ich nicht an diesen ewigen Bestand, kraft dessen der Zweck fortdauert und fortwirkt, auch wenn sich mein Wille davon zurück-

Digitized by Google

zieht, wie will ich noch glauben, daß dieser Zweck absolut ist und in Wahrheit meine höchste Bestimmung? Wie will ich seiner auch nur moralisch gewiß sein? Der religiöse Glaube erweitert und befestigt nicht bloß, sondern begründet den sittlichen Glauben, die moralische Gewißheit; diese ruht auf ihm. So gründet sich das sittliche Ich auf das religiöse, wie sich das praktische auf das sittliche (die Triebe auf den Urtrieb) und das theoretische Ich auf das praktische gründet. Hier erst vollendet sich die Wissenschaftslehre und erreicht den Punkt, der, je nachdem wir ihren Gang betrachten, das erste oder letzte Glied ausmacht. Dieses Glied ist die Religion oder das Gottesbewußtsein, das religiöse Ich, das Ich als Bild Gottes.

In ihrer ersten Periode hat die Wissenschaftslehre einen Entwicklungsgang zurückgelegt, der mit der Begründung des empirischen Bewußtseins beginnt und mit der des religiösen endet; sie ist emporgestiegen von dem theoretischen Ich zum praktischen, zum sittlichen, zum religiösen; vom sinnlichen Bewußtsein zum Freiheitsbewußtsein, zum Gewissen, zur Religion; von der Sinnenwelt zur sittlichen Welt, zur sittlichen Weltordnung, zur göttlichen Weltregierung, zu Gott. Sie hat das religiöse Ich als letztes Glied gewonnen, sie hat in diesem letzten Gliede zugleich den letzten und tiefsten Grund aller im Ich nothwendig gesetzten Bestimmungen erkannt, sie weiß, daß dieser letzte Grund in Wahrheit der erste ist. Hieraus ergiebt sich die einleuchtende Aufgabe, jetzt ihren Gang umzukehren, von dem ersten Gliede auszugehen und ihr ganzes System aus diesem Princip zu entwerfen. Diese Aufgabe leitet die letzte Periode der Wissenschaftslehre. Wenn hier ein Abbruch wäre, so müßte derselbe da gesucht werden, wo Fichte den Uebergang macht von dem sittlichen Glauben zum religiösen, also in einem Punkte, der innerhalb

Digitized by Google

der ersten Periode liegt. Ist aber in diesem Punkte ein ununterbrochener Fortgang, so ist nirgends ein Abbruch.

2. Die Entwicklungsform der letzten Periode.

a. Die Wissenschaftslehre als Theosophie.

Die Aufgabe ist: das System der Wissenschaftslehre in seinem ganzen Umfange aus einem Guß und dem einen Princip darzustellen, welches der religiöse Gesichtspunkt fordert. Diese Aufgabe hat Fichte gehabt und sich gesetzt, aber nicht gelöst, weil ihm der Tod zuvorkam*). Es bleiben daher nur Bruchstücke, Versuche und Skizzen zur Lösung übrig, abgesehen von jenen populären Vorträgen, aus denen der Charakter der neuen Entwicklungsform unverkennbar hervorleuchtet, wie das letzte Buch der Bestimmung des Menschen, die Vorträge über das Wesen des Gelehrten, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und vor allem die Anweisungen zum seligen Leben, die Fichte selbst als den „Gipfel und hellsten Lichtpunkt" dieser seiner populär entwickelten Lehre bezeichnet.

Es ist auch unmittelbar klar, in welche Beleuchtung die Wissenschaftslehre durch diese neue Entwicklungsform eintritt. Ihr Princip ist das Ich als Bild oder unmittelbarer Ausdruck Gottes. Alle im Ich und durch dasselbe nothwendig gesetzten Bestimmungen erscheinen jetzt als Offenbarungsformen des göttlichen Lebens, und die Wissenschaftslehre selbst, ohne die Richtschnur des kritischen Idealismus zu verlassen, stützt sich als System auf eine religiöse oder theosophische Grundlage, auf den Begriff des absolut Realen, auf Gott. Daraus erklärt sich noch näher jene sowohl gegen die Verstandesaufklärung als gegen die Natur-

*) Vgl. II Buch dieses Bd. Cap. VI. S. 335.

philosophie gerichtete Abneigung, welche den neuen Entwicklungsgang der Wissenschaftslehre auf Schritt und Tritt begleitet.

Wird aber Gott als Princip des Ich, als der ewige Urgrund aller Erscheinungen begriffen, so muß der Begriff Gottes so gefaßt werden, daß er unabhängig ist von allen erst im Ich möglichen und durch dasselbe gesetzten Bestimmungen, unabhängig also von allen Unterschieden, aller Mannigfaltigkeit, aller Veränderung: er muß gefaßt werden als das eine sich selbst gleiche, wandellose, unveränderliche Sein, ein Begriff, der auf den ersten Blick an eleatische oder neuplatonische Vorstellungsweisen erinnern, auch eine Verwandtschaft mit Spinoza zeigen kann und daher in der fichte'schen Wissenschaftslehre einen fremdartigen Eindruck macht. So ist es gekommen, daß man die neue Entwicklungsform der letzteren für eine neue Lehre gehalten hat, die der ursprünglichen Lehre Fichte's widerstreite und geradezu mit ihr breche.

b. Die Wissenschaftslehre als Identitätslehre.

Indessen liegt auch hier der Zusammenhang beider Entwicklungsformen deutlich am Tage, und die zweite erscheint auch in diesem Punkte als die nothwendige und ununterbrochene (in der Form der Umkehrung gebotene) Fortführung der ersten. Das Ich ist in seinem Wesen nothwendig die absolute Identität von Subject und Object; es ist in seiner Form (in dem Acte des Selbstbewußtseins) nothwendig die Trennung beider. Ohne jene Identität kein Ich, ohne diese Trennung auch keines. Im Grunde des Ich sind Subject und Object unmittelbar eines und müssen es sein, sonst wäre das Ich unmöglich; im Ich selbst sind sie getrennt und müssen es sein, sonst wäre das Ich ebenfalls unmöglich. Sie sind getrennt und sollen daher durch das Ich ver-

einigt werden. So wird jene Einheit in der Wurzel des Ich zur Getrenntheit im Ich und ebendadurch zur Aufgabe der Vereinigung für das Ich. Ohne diese Aufgabe der Vereinigung, in welcher Einheit und Trennung verbunden sind, ist das Ich unmöglich. So wird der Grund des Ich zu dessen Aufgabe und Zweck. Oder, was dasselbe heißt: der absolute Zweck des Ich muß gesetzt werden als dessen Grund. Das ist der Punkt, auf dessen Einsicht alles ankommt, um den Uebergang von der ersten Entwicklungsform der Wissenschaftslehre zur zweiten richtig zu verstehen und zu beurtheilen: derselbe Punkt, den wir, um jenen Uebergang begreiflich zu machen, schon erhellt haben. Was im Grunde des Ich ewig eines ist, soll in der Aufgabe oder im Endzwecke des Ich wieder vereinigt werden. Die Einheit *ist*; die Vereinigung *soll* sein; zwischen beiden die Trennung, ohne welche die Vereinigung unnöthig wäre. Das Bewußtsein trennt, was unmittelbar eines ist; die Trennung fordert die Vereinigung, sie verwandelt das *Sein* in ein *Sollen*. Hebe jenes *Sein* (die Identität) auf, und das Ich ist unmöglich; hebe dieses *Sollen* auf, und die Vereinigung, die Trennung, das Bewußtsein, das Ich ist unmöglich. Von der Einheit durch die Trennung zur Vereinigung: das ist der Typus des ganzen Lehrbegriffs. Sein Inhalt ist die absolute Identität als Grund und Zweck des Ich, als Sein und Sollen, als ewiger Lebensgrund und ewiges Lebensziel, als göttliches Leben. In der Anerkennung unserer zu lösenden Aufgabe, unter dem Zwange des Sollens, leben wir *sittlich*; in der Erkenntniß der ewig gelösten Aufgabe, hingegeben an das göttliche Sein, leben wir *selig*. Das göttliche Leben ist alles in allem, das All-Eine. In Rücksicht auf dieses Thema gestaltet sich die Wissenschaftslehre zur *Identitätslehre*. Wenn sie als Theosophie der Naturphilo-

Digitized by Google

phie widerstreitet, so wetteifert sie mit der letzteren als Identitätsphilosophie, ein Wetteifer, der die Entgegensetzung nicht vermindert, sondern nur dazu beiträgt, sie zu schärfen.

Daß aber die Identitätslehre in der Wissenschaftslehre angelegt ist, daß diese Anlage schon in der ersten Entwicklungsperiode deutlich hervortritt, um so deutlicher, je tiefer die Untersuchung dringt und fortschreitet, das ist von uns wiederholt gezeigt worden. Ich erinnere an die Grundlegung der Sittenlehre, an den Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahr 1797, an die gleichzeitige zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, an den sonnenklaren Bericht, wo Fichte die Identität „das Unbedingte und Charakteristische des Selbstbewußtseins" nennt, an das zweite Buch der Bestimmung des Menschen, in welchem Fichte aus dem Princip der Identität die Thatsachen des Bewußtseins erleuchtet*).

3. Die Wissenschaftslehre vom Jahre 1810.

Von den schriftlichen Urkunden dieser neuen Entwicklungsform der Wissenschaftslehre hat Fichte selbst nur eine herausgegeben, die als Schluß seiner Wintervorlesung von 1809/1810 die kurze Summe des Ganzen enthält: „die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse"**).

Es bleibt dabei, daß es sich in der Wissenschaftslehre um die Erklärung und Begründung des Wissens, um das Wissen schlechtweg und in dieser Frage um das wahrhaft Seiende handelt. Das wahrhafte Sein ist das absolute Sein, welches durch sich ist, wodurch alles andere ist. Das absolute Sein ist Gott,

*) Vgl. Buch III dies. Bd. Cap. II. S. 476, Cap. XII. S. 689 flgd. Buch IV. Cap. I. S. 801—804, S. 809. Cap. II. S. 818.

**) S. W. I Abth. II Bd. S. 693—709.

Digitized by Google

er ist das eine, wandellose, unveränderliche Sein. Setzen wir in Gott die Trennung von Subject und Object, so ist die absolute Einheit, das absolute Sein und damit das Wesen Gottes aufgehoben. In eben dieser Trennung besteht das Wissen. Das Wissen setzt Unterschiede, von denen das göttliche Sein unabhängig ist. Daher ist das Wissen nicht Gott, es ist von Gott unterschieden, es ist außer Gott. Nun ist das göttliche Sein alles in allem. Mithin ist das Wissen Sein Gottes außer Gott, d. h. es ist „Aeußerung Gottes", nicht eine Wirkung Gottes, denn diese würde den Charakter der Veränderung in sich schließen, sondern unmittelbare Folge des absoluten Seins, dessen „Bild oder Schema". Nun ist außer Gott kein Sein an sich denkbar, kein inneres auf sich beruhendes Sein, kein vom Wissen unabhängiges; also besteht alles Sein außer Gott im Wissen, alles Sein außer Gott ist Bild oder Schema Gottes*).

Nicht um eine Verwirklichung Gottes ist es zu thun, denn er ist absolut wirklich, sondern um eine Verwirklichung des Bildes Gottes oder des Wissens. Nicht durch Gott kann diese Verwirklichung geschehen, nicht er selbst macht sein Bild, denn dieß wäre eine Veränderung in ihm selbst, die mit seinem Wesen streitet, sondern das Wissen vollzieht aus eigenem Vermögen das Bild Gottes oder, was dasselbe heißt, es verwirklicht sich selbst. Es ist daher zu fassen als ein selbstthätiges, freies, entwicklungsfähiges Vermögen. Alles Sein außer Gott ist Selbstverwirklichung und Selbstentwicklung des Wissens. Alles Sein außer dem absoluten Sein ist Aufgabe, nur zu lösen im Wissen. Die Lösung ist das im Wissen vollendete Bild Gottes. Wie geschieht diese Vollendung?

Alles Wissen ist für sich, es ist Selbstanschauung, sich selbst

*) Die Wissenschaftslehre in ihrem allg. Umrisse. §. 1.

Digitized by Google

Sehen. Was es ist, das soll es ausdrücken, dazu soll es sich (aus sich) entwickeln. Es soll sich selbst sehen als Bild des göttlichen Lebens. In dieser Aufgabe ist eine Reihe von Aufgaben enthalten.

Das Wissen ist Bild, es ist näher gesagt das Vermögen oder die Thätigkeit des Bildens. Um sich als diese Thätigkeit zu erkennen, muß es dieselbe entwickeln, es muß bilden, es muß sein Product als Bild erkennen, d. h. von etwas unterscheiden, das ihm nicht als Bild, nicht als sein Product, sondern als Wirklichkeit oder von ihm unabhängiges Object erscheint. Bevor das Wissen sich selbst als Bild und bildende Thätigkeit einleuchten kann, muß ihm etwas als unmittelbare Wirklichkeit einleuchten. Außer dem Wissen (als Bild Gottes) ist nichts wirklich. Also kann das Wissen nur seine eigene Wirklichkeit unmittelbar vorstellen, ohne sich seiner vorstellenden und bildenden Thätigkeit darin bewußt zu sein. Seine reflexionslose Selbstanschauung ist das Erste. Das Product (Bild) erscheint als vorhandenes Object. Das Anschauen ist ein „Hinschauen". Das Wissen ist unendliches, selbständiges, wirksames Sein. Es schaut seine Unendlichkeit hin als Raum, seine Selbständigkeit als Dasein im Raum, als raumerfüllendes Dasein, als Materie, seine Wirksamkeit als blindes Vermögen zu wirken, als ein Getrieben werden, als Trieb, als Trieb zur Wirksamkeit auf die Körperwelt, darum als unmittelbare Beziehung der Körperwelt auf sein eigenes Dasein, d. h. es schaut nicht bloß Körper, sondern ihm fühlbare, sinnlich wahrnehmbare Körper, Träger innerer Qualitäten. Es muß sich selbst in unmittelbarer Beziehung auf die Körperwelt d. h. selbst als Körper erscheinen; es muß andere Körper auf seinen Trieb beziehen und erscheint sich deßhalb als Sinn; es muß die Wirksamkeit seines eigenen Körpers un-

mittelbar auf andere Körper beziehen und erscheint sich deßhalb als Organ. Es schaut seine eigene Wirksamkeit hin als unendliches gegebenes Vermögen, d. h. als eine unendliche Reihe auf einander folgender Glieder, als Zeit. Und da es diese seine Wirksamkeit unmittelbar auf die Körperwelt bezieht, so erscheint ihm auch die Körperwelt als gegeben nicht bloß im unendlichen Raum, sondern auch in der unendlichen Zeit. Dieses ganze Gebiet der Anschauung ist die unmittelbare (reflexionslose) Selbstanschauung des Wissens, das bewußtlose Product und Bild desselben, der Ausdruck des bloßen Vermögens*).

Das Gebiet der Anschauung ist unendlich, unbestimmt, mannigfaltig. Nun ist die Anschauung der Sinnenwelt in Raum und Zeit die unmittelbare Selbstanschauung des Wissens. Diese Selbstanschauung ist darum eine mannigfaltige, eine Mannigfaltigkeit Sichanschauender d. h. „eine Welt von Ichen". Jedes hat sein Anschauen für sich, es ist unmittelbar anschauend sein Anschauen, es ist in dieser Anschauung ein einziges, in sich verschlossenes, gesondertes, jedem anderen unzugängliches Ich, ein Individuum. Auf dem beschriebenen Gebiete der unmittelbaren Selbstanschauung zerfällt daher das Wissen in die Vielheit getrennter einzelner Individuen**).

Das Wissen soll sich einleuchten als Bild, es muß sich daher von etwas unterscheiden, das ihm nicht als Bild, sondern als unmittelbare Wirklichkeit einleuchtet, es muß sich von seiner Anschauung unterscheiden, es muß sich daher als Anschauung und deßhalb (innerhalb der letzteren) als Individuum vollziehen. Jetzt unterscheidet sich das Wissen von der Anschauung; und da diese im Triebe wurzelt und zufolge des Triebes das Vermögen am

*) Ebendaselbst. §. 2 — §. 9. S. 697—702.

**) Ebendaselbst. §. 11. S. 703 flgd.

Anschauen hängt und in demselben gefangen bleibt, so ist der Act, wodurch das Wissen sich von der Anschauung unterscheidet, eine Losreißung vom Triebe, eine Erhebung über das ganze Gebiet der Anschauung. Jetzt sieht das Wissen unmittelbar sein eigenes Licht, es schaut sich nicht mehr hin, sondern sieht sich ein, es ist (nicht mehr Anschauen, sondern) Denken, Intelligiren, reines Denken*). Das Gebiet der Anschauung war unendlich mannigfaltig, das Denken ist Einheit. In der Anschauung zerfällt das Wissen in die vielen Ich, in eine Welt getrennter Individuen; indem es sich von der Anschauung unterscheidet und denkend erfaßt, ist es das eine Ich und erkennt sich als solches in der gegebenen Vielheit der Iche, es erblickt sich in einer Welt (nicht mehr getrennter, sondern) gleicher Individuen, es fordert deren gegenseitige Anerkennung, die unmöglich wäre, wenn jedes Individuum seine besondere Welt für sich hätte, wenn nicht für jedes Individuum die Sinnenwelt (das Gebiet der Anschauung) dieselbe wäre, wenn nicht alle in ihrer Grundanschauung übereinstimmten. Die Einheit des Ich macht die ursprüngliche Uebereinstimmung der Individuen in Rücksicht der Anschauung und Sinnenwelt. Daß die Sinnenwelt für alle dieselbe ist, diese ihre „allgemeine Uebereinstimmbarkeit" macht ihre Wahrheit und Realität; sie hat keine andere**).

Im Denken erkennt sich das Wissen (sieht sich ein) als das eine Ich, dessen Träger unmöglich die Anschauung oder ein Object der Anschauung, also unmöglich das Individuum sein kann. Das Denken begründet die Anschauung, also kann es nicht durch sie begründet sein; es kann seinen Grund und Träger nur in dem einen Sein haben, welches durch sich ist, in dem

*) Ebendaselbst. §. 10. S. 702—703.

**) Ebendaselbst. §. 10. S. 702. 703. §. 11. S. 704—705.

Digitized by Google

absoluten Sein, unmittelbar in ihm. Es erblickt sich als unmittelbare Folge des göttlichen Seins, als Bild Gottes, als Vermögen dieses Bildes, „als sein könnend allein Schema des göttlichen Lebens". Wissen ist Bild, Schema. Wenn sich das Wissen erkennt als Bild Gottes, so ist dieses Wissen Bild des Bildes, Schema des Schema, Schatten des Schattens; es ist als bloßes Wissen leer, es ist nicht, was es seinem Wesen und Vermögen nach ist, denn als wirkliches Vermögen ist es Bild Gottes; als bloßes Selbstbewußtsein dagegen ist es nur Bild des Bildes. So ist das Wissen nicht, was es in Wahrheit ist, was es sein soll. Bild Gottes zu sein, ist in dem leeren Wissen oder in dem bloßen Selbstbewußtsein (Ich) die nicht erfüllte Bestimmung, das nicht vollzogene Vermögen, also die zu erfüllende Bestimmung, das auszuwirkende Vermögen, nicht bloß ein Können, sondern ein Sollen. Indem das Wissen diese seine Leerheit und Nichtigkeit als bloßes Wissen einsieht, besinnt es sich auf sein wahres Wesen und erfaßt sein Können als Sollen*). „Wenn ich nun von einer Seite fallen lassend das nichtige Anschauen, von der anderen das leere Intelligiren, mit absoluter Freiheit und Unabhängigkeit davon mein Vermögen vollziehe, was wird erfolgen?" „Ein Wissen, dessen Inhalt weder hervorgeht aus der Sinnenwelt, denn diese ist vernichtet, noch aus der Betrachtung der leeren Form des Wissens, denn auch diese habe ich fallen lassen, sondern das da ist durch sich selbst, schlechtweg, wie es ist, so wie das göttliche Leben, dessen Schema es ist, schlechtweg durch sich selbst ist, wie es ist. Ich weiß nun, was ich soll**)."

Mein Sein ist mein Sollen. Dieses Soll ist hell einleuch-

*) Ebendaselbst. §. 10. S. 703. §. 12. S. 705—706.

**) Ebendaselbst. §. 13. S. 706—707.

Digitized by Google

tend, einfach und absolut. Wenn ich aber, was ich soll, nur weiß, so ist das Sollen Object des Wissens, Bild des Bildes und sinkt in die Schattenwelt. Es ist nicht Schatten, sondern lautere Wirklichkeit, nicht bloßes Wissen, nicht Product meines Vermögens, sondern dessen treibendes Princip; es ist nicht durch mein Können bedingt, sondern dessen Bedingung. Das von diesem Soll zugleich erleuchtete und getriebene Vermögen ist der Wille, einfach und absolut in sich, ein reales und zugleich intelligentes Princip, derjenige Punkt, in welchem Intelligiren und Anschauen oder Realität sich innig durchdringen. Der Wille ist das wirkliche Bild Gottes. So endet die Wissenschaftslehre „in eine Weisheitslehre, das ist in den Rath, nach der in ihr erlangten Erkenntniß, durch welche ein in sich selbst klarer und auf sich selbst ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich ist, sich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben, nicht dem in seiner Nichtigkeit dargestellten Leben des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben*)."

Hier haben wir die von Fichte selbst beurkundete neue Darstellung der Wissenschaftslehre, nicht ausgeführt, sondern skizzirt, aber so, daß uns der Typus dieser neuen Entwicklungsform vollkommen einleuchtet. Von diesem sicheren Punkte aus nehmen wir zum Abschluß unseres Werkes die Einsicht in den endgültigen Stand der Wissenschaftslehre und orientiren uns über die Leistungen der letzten Periode, so weit sie die specielle Ausbildung der Wissenschaftslehre betreffen und aus dem Nachlasse Fichte's bekannt sind.

*) Ebendaselbst. §. 13. 14. S. 707—709.

Digitized by Google

Elftes Capitel.

Nachgelassene Schriften. Neue Form der Begründung und Anwendung des Systems.

Die Thatsachen des Bewußtseins und die neue Staatslehre.

I.

Neue Form der Propädeutik. „Die Thatsachen des Bewußtseins."

Vorlesungen von 1810/1811 und 1813.

Alle übrigen auf die Wissenschaftslehre bezüglichen Arbeiten der letzten Periode gehören in den Nachlaß des Philosophen und sind fast sämmtlich akademische Vorträge, die mit immer neuer Gewandtheit danach streben, den Begriff und die Aufgabe, den Geist und die Methode der Wissenschaftslehre einleuchtend und anschaulich zu machen. Das Neue und Interessante liegt in der Lehrart und in der didaktischen Wendung. Für die didaktische Behandlung eines Systems sind zwei Vorstellungsweisen besonders fruchtbar: die propädeutische Begründung und die Anwendung. Daher suchen wir unter jenen nachgelassenen Vorträgen mit besonderem Interesse zunächst diejenigen auf, welche die zur Weisheits- oder Lebenslehre entwickelte Wissenschaftslehre propädeutisch begründen. Es sind die Vorlesungen über „die Thatsachen des Bewußtseins" aus dem Winter 1810/11 und aus dem

Sommer 1813. Die erste und wichtigste wurde bald nach dem Tode des Philosophen aus dem Nachlaß herausgegeben (1817).

Die propädeutische Begründung ist allemal eine Probe didaktischer Kunst, und Fichte war ein Meister im Lehren. Wir haben diese Meisterschaft kennen gelernt an den beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre vom Jahr 1797. Wie sich jene beiden Einleitungen zu der ersten Entwicklungsform der Wissenschaftslehre, ähnlich verhalten sich die beiden Vorlesungen über die Thatsachen des Bewußtseins zur zweiten, nur daß ihre Ausführlichkeit die Grenze der propädeutischen Absicht überschreitet. Die Vorlesungen aus dem Jahre 1813 sind nur skizzirt, weniger entwickelt, ausgearbeitet, didaktisch geordnet, als die früheren Vorträge, aber in manchen Punkten sehr erleuchtend, namentlich in der summarischen Charakteristik der Wissenschaftslehre*).

1. Die Wissenschaftslehre als Phänomenologie.

Die Wissenschaftslehre giebt die Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins von der niedrigsten Stufe bis zur höchsten, von der äußeren Wahrnehmung bis zum seligen Leben. Die Hauptepochen dieser Entwicklung sind die Thatsachen des Bewußtseins, die jeder in sich vorfindet. Diese Thatsachen auseinander zu setzen

---

*) Die Thatsachen des Bewußtseins. Vorles. 1810/1811. (Cotta 1817.) S. W. I Abth. II Bd. S. 541—691. Die Thatsachen des Bewußtseins (Vorles. 1813). Nachgel. W. I Bd. S. 401—574. Fichte nennt „die Thatsachen des Bewußtseins“ seine erste und einzige Einleitung in die Wissenschaftslehre und bezeichnet die Vorles. von 1813 als eine zweite Einleitung, weil sie nicht bloß das gewöhnliche Bewußtsein, sondern solche Zuhörer voraussetze, die schon über das Verhältniß der Logik zur Philosophie aufgeklärt sind. (Nachgel. W. I. S. 406.) Aehnlich unterschied Fichte seine beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre vom Jahr 1797.

Digitized by Google

und zu durchschauen, in Verbindung zu bringen und als Entwicklungsepochen einleuchten zu lassen, die Punkte zu fixiren, die in ihrer Reihenfolge die Linie bestimmen, welche die Wissenschaftslehre construirt: das ist die Absicht und Aufgabe dieser propädeutischen Vorträge. Das Gebiet der Wissenschaftslehre reicht so weit, als die Tragweite der Reflexionsform und die nothwendige Reihe der Reflexionen. Daraus ergeben sich die Grenzpunkte. Sie beginnt mit der Thatsache des Bewußtseins, die sich reflexionslos vollzieht, aus welcher die Reflexion hervorgeht, und sie endet vor dem absoluten Sein, in welchem keine Reflexion stattfindet, zu dem alles Wissen sich als Bild und Erscheinung verhält. Alles Sein außer Gott ist Erscheinung oder Bild Gottes, alle Erscheinung besteht im Wissen und dessen nothwendigen Reflexionen. Das Wissen ist die Erscheinung oder „das Dasein Gottes". Alles Sein außer Gott ist „Sein im Verstande"; „der Verstand ist das absolute Element und der Träger alles Daseins." Daher die Aufgabe der Wissenschaftslehre darin besteht, „die Verstandesform zu analysiren". Die Philosophie macht das Dasein (Erscheinung) verständlich, sie soll, wie Jacobi gesagt hat, „Dasein enthüllen". Die Wissenschaftslehre ist nicht Seinslehre, sondern „Erscheinungslehre", sie ist Phänomenologie*). Nun besteht alle Erscheinung im „Sichverstehen" und in der nothwendigen Reihe, die das Sichverstehen beschreibt. „Dieses Leben und sich Bewegen des Verstehens", die Linie, die es bildet und durchläuft, ist das Gebiet der Wissenschaftslehre. Die Erscheinung ist daher erst vollendet, wenn sie sich vollkommen verstanden hat. Dieses volle Verständniß giebt die Wissenschaftslehre. Daher steht die letztere nicht außer der Erscheinung, sondern gehört selbst

*) Wir brauchen dieses Wort, um an dieser Stelle unwillkürlich den Blick des Lesers von Fichte auf Hegel zu richten.

Digitized by Google

zu ihr, weil sie dieselbe vollkommen umfaßt und begreift. Sie ist „die Erscheinung in ihrer Totalität"*).

2. Wissenschaftslehre und Naturphilosophie. Materialismus und individualistischer Idealismus.

Wer die Erscheinung nicht als solche versteht und durchschaut, der nimmt sie als das wahrhaft wirkliche Sein. Das ist der Grundirrthum aller falschen Philosophie, die Wurzel alles Dogmatismus, das Vorurtheil, welches der Wissenschaftslehre schnurstracks zuwiderläuft und die Geister unfähig macht, sie zu fassen. Aus ihm stammt die Naturphilosophie. Sie setzt das absolute Sein in die Erscheinung, die selbst in den Gegensatz von Natur und Ich zerfällt. Unter dieser Voraussetzung wird geschlossen: das Absolute ist entweder Natur oder Ich, nun ist das Ich nicht absolut, also ist die Natur das Absolute. Die Voraussetzung ist falsch. Natur und Ich sind Erscheinungsformen. Das Absolute ist, aber es ist weder Natur noch Ich; es ist außer dem Ich und der Natur, es giebt dem ersten und erst vermittelst desselben auch dem zweiten den nöthigen Haltpunkt: so schließt die Wissenschaftslehre**).

Die Sinnenwelt ist eine nothwendige Erscheinung des Wissens. Daß wir alle dieselbe Welt vorstellen, diese übereinstimmende Weltvorstellung ist eine nothwendige Erscheinung des allgemeinen Wissens, „des einen unmittelbar geistigen Lebens, das alle Erscheinungen, auch die Ich-Individuen, schafft und in sich begreift." Wird die Materie zum Princip gemacht, so kann

*) Thatsachen des Bewußtseins (1813). Nachg. W. I Bd. S. 408—410. S. 421. XIX Vortr. S. 561 flgd. XX Vortr. S. 563—71.

**) Thats. des Bewußtseins (1810). II Abschn. Cap. V. S. W. I Abth. II Bd. S. 618—619.

Digitized by Google

die Vorstellung, die Weltvörstellung, das Ich, die gegenseitige Anerkennung der individuellen Ich nicht erklärt werden; gilt das individuelle Ich als Princip, so ist es unmöglich, die Allgemeingültigkeit der Weltvorstellung, die übereinstimmende Anschauung, den Raum zu erklären. Das Erste geschieht im Materialismus, das Zweite im „individualistischen Idealismus." Daher ist die Wissenschaftslehre keines von beiden *). Sie erklärt die Erscheinungen weder aus der Materie noch aus dem individuellen Ich, sondern aus dem Wissen als solchem; sie erklärt aus dem Wissen bloß Erscheinungen, darunter das individuelle Ich, nicht etwa Dinge an sich. Es ist grundfalsch zu meinen, daß die Wissenschaftslehre aus sich herausgehe, daß sie aus dem Wissen etwas anderes ableite als die Erscheinungen, daß sie das Ich zum Schöpfer der Dinge an sich mache und noch dazu das individuelle Ich. „Nicht aus sich selbst herausgehend, etwa abwärts, als Schöpferin eines Seins außer ihr, wie etwa viele die Wissenschaftslehre verstanden haben, als wolle sie die Dinge an sich aus dem Ich erschaffen lassen, welches absurd wäre: sie kann aber auch nicht über sich hinaus aufwärts mit diesem Princip gehen, und selbst Gott, inwiefern er in der Erscheinung ist, ist ihre Selbstgestaltung. Durch die Beschränkung auf diese Einheit des Objects ist die Wissenschaftslehre festgeschlossen und bleibt geschlossen **)."

3. Das Wissen als selbständige Entwicklung.

Das Wissen beschreibt eine in sich nothwendige Entwicklung, ein in sich selbständiges Leben, unter dessen Erscheinungsformen das individuelle Ich gehört. Daher ist das Wissen nicht etwa

*) Ebendaselbst. II Abth. Cap. V. S. 623—626.

**) Thats. des Bew. (1813). XX Vortr. S. 565.

Digitized by Google

eine Eigenschaft, der ein Ding als Träger zu Grunde liegt. Es ist so wenig Eigenschaft des Menschen, als der Raum Eigenschaft des Körpers ist. Wer das Wissen als menschliche Eigenschaft ansieht, verhält sich zur Wissenschaftslehre, wie der, welcher den Raum als körperliche Eigenschaft nimmt, zur Mathematik. Der Eine sieht die Natur des Wissens so wenig ein als der Andere die des Raumes. Die Entwicklung des Wissens ist die nothwendige Reihe der Reflexionen. Jede Reflexion ist eine Erhebung über die Thätigkeit, auf welche reflectirt wird. Jede Erhebung dieser Art ist eine Befreiung des Bewußtseins, eine Entfesselung der Freiheit, die auf der niedrigsten Stufe in der größten Gebundenheit ist, „eine fortgehende Erhöhung seines Lebens zu immer höherer Freiheit". Diese Entwicklung hat ihre bestimmten Gesetze, ihre bestimmten Thatsachen. Die Einsicht in die Gesetze giebt die Wissenschaftslehre; „eine Darlegung der Thatsachen wäre gleichsam eine Naturgeschichte der Entwicklung dieses Lebens*)."

a. Das theoretische Vermögen.

Die niedrigste Stufe ist die äußere Wahrnehmung, in welcher das Wissen mit seinem Object zusammenfällt, in dasselbe aufgeht, und dieses darum als etwas Gegebenes erscheint. Die Reflexion ergreift das Object, verwandelt es in ein bloßes Bild und weiß dieses Bild als sein Product; das Wissen wird Einbildung und befreit sich dadurch von seiner Gebundenheit in der äußeren Wahrnehmung. Die Einbildung ist eine reale Befreiung des geistigen Lebens. Das Object der Wahrnehmung sind die Dinge, das der Einbildung die Vorstellungen oder Bilder der Dinge. Auf der niedrigsten Stufe des Bewußtseins gilt

*) Thats. des Bew. (1810). III Abschn. S. 687—691.

Digitized by Google

der Satz: die Dinge sind. Auf der zweiten gilt der Satz: die Vorstellungen oder Bilder der Dinge sind. Die Reflexion auf dieses Object erhebt das Bewußtsein auf eine höhere Stufe, es erfaßt seine eigene vorstellende oder bildende Thätigkeit, so entsteht das Wissen vom Wissen, das freie Bewußtsein, das Ich. Jetzt bleibt das Wahrnehmen und Einbilden nicht mehr sich selbst überlassen, sondern wird von dem freien Bewußtsein gerichtet und regiert. Auf diese Weise bringt das Bewußtsein Wahrnehmung und Einbildung in seine Gewalt; es fixirt die Wahrnehmung und macht sie aufmerksam, es erneuert und reproducirt die Wahrnehmung vermöge der Einbildung; es bildet sich eine Vorstellungsreihe, in der jedes Glied bedingt ist durch die vorhergehenden, das gegenwärtige durch die vergangenen, und die vergangenen gegenwärtig gemacht werden durch die Erinnerung*).

b. Das praktische Vermögen.

Das Bewußtsein stellt vor, reflectirt auf seine Vorstellungen und wird ihrer inne. Dadurch macht es sein (sich als) theoretisches Vermögen frei. Es muß seiner Freiheit inne werden. Es muß sich als freie Wirksamkeit erfassen, als freie, auf ein Object gerichtete Thätigkeit. Ohne Widerstand kein Gegenstand für eine freie Thätigkeit. Ohne Vorstellung des Widerstandes keine Möglichkeit, sich der eigenen Freiheit bewußt zu werden. Daher die Nothwendigkeit der Vorstellung einer (nicht bloß räumlichen, sondern) körperlichen, materiellen Welt, einer auf Widerstand leistende d. h. körperliche oder materielle Dinge gerichteten Thätigkeit, die Nothwendigkeit eigener körperlicher Kraft, also eines körperlichen, leiblichen, individuellen Ich. Das Wissen kann seiner Freiheit nur inne werden als einer gehemmten, einge-

*) Thats. des Bew. (1810). I Abschn. Cap. I — VI.

Digitized by Google

schränkten, ausschließenden Sphäre der Wirksamkeit, als eines individuellen Ich, dem andere Individuen seines Gleichen gegenüberstehen. Die Thatsache der unmittelbaren Selbstanschauung (Ich) vervielfältigt sich. Was sich vervielfältigt, ist nicht das Wissen, sondern bloß dessen Anschauung. Das Wissen bleibt Eines. In der Anschauung sind die Individuen getrennt und bilden jedes eine Welt für sich; im Denken, das sich über die Anschauung erhebt und von ihrer Gebundenheit befreit, sind sie Eines und bilden Ein Ich, eine Gemeine von Individuen, ein System von Ichen. Die unmittelbare Anschauung und das absolute Denken sind die beiden Grundfactoren des Bewußtseins. „Ein System von Ichen, ein System organisirter Leiber dieser, eine Sinnenwelt sind die drei Hauptstücke der objectiven Weltvorstellung *).“

c. Das höhere Vermögen.

Das Wissen ist Eines; seine Erscheinungen sind Entwicklungsformen dieses selbständigen und einigen Lebens. Was das Wissen ist, muß es für sich sein, es muß sich in seiner Lebenseinheit erfassen und seiner selbst inne werden als eines ungetheilten einigen Lebens. Das geschieht durch Einkehr in sich selbst. Diese Einkehr ist bedingt durch die „absolute Selbstentäußerung des Wissens“, d. h. durch jene unmittelbare Selbstanschauung, in der sich das Wissen erscheint als vorhandene Welt. Die Entäußerung ist die Anschauung, die Einkehr das Selbstbewußtsein. So ist die Einkehr bedingt und vermittelt durch die Anschauung. Das Bewußtsein, in welchem das Wissen seine Einheit (sich als Eines) erfaßt, geht durch die Anschauung hindurch. Dieser Durchgangs-

*) Thats. des Bew. (1810). II Abschn. Thats. des Bew. in Beziehung auf das praktische Vermögen. Cap. I—VI.

Digitized by Google

punkt ist die Individualität. So ist das Individuum nicht Träger des Wissens, sondern eine Erscheinungsform desselben. Um aus seiner Entäußerung oder Anschauung in sich einzukehren und sich als den einigen Grund und Träger alles Lebens zu erfassen, muß sich das Wissen als individuelles Bewußtsein gleichsam zusammenziehen und concentriren. Die Individuen sind die Concentrationen des einen Lebens, die concentrirten Lebenserscheinungen des Wissens, in denen das Wissen erst eigentlich lebendig, selbstthätig, praktisch wird; sie bilden veränderliche Freiheitssphären innerhalb der stehenden unveränderlichen Sinnenwelt. In der Sinnenwelt erscheint das Leben als stehendes Object, als Substantivum, als „vita"; im Individuum erscheint es als Thätigkeit, als Zeitwort, als „vivere". Die Individuen sind Erscheinungen eines und desselben Lebens: daher besteht zwischen ihnen keine Kluft, sondern Gemeinschaft. Jedes bestimmt seine Wirksamkeit selbst und handelt frei in seinem Gebiet; die Selbstbestimmung des einen bedingt die der anderen und umgekehrt, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch gegenseitige Anerkennung und das Bewußtsein freier Selbstbestimmung. Daher ist die Gemeinschaft (Wechselwirkung) der Individuen nicht physischer, sondern moralischer Nexus *).

In der Sinnenwelt und der Gemeinschaft freier Individuen erscheint demnach das eine Leben, das in sich selbständige und einige Wissen: das Wissen als freies Leben oder als Freiheit. So ist die gesammte Welt, um alles in einem zu sagen, die nothwendige Erscheinungsform der Freiheit. Ohne diese Erscheinungsform kann die Freiheit ihrer selbst, kann das Wissen seiner als absoluter Freiheit nicht inne werden. Nennen wir das Be-

*) Thats. des Bew. (1810). III Abschn. Vom höheren Vermögen. Cap. I — III. S. 634—655.

Digitized by Google

wußtsein der absoluten Freiheit Sittlichkeit, so ist die Welt die nothwendige Bedingung, unter welcher die absolute Freiheit sich selbst erscheint oder sich selbst anschaut. „Daher ist das eine Leben der Freiheit im Grunde nichts anderes als die Anschauungsform der Sittlichkeit*)."

Die bloß formale Freiheit ist leer, sie ist Mittel des absoluten Zwecks oder des Endzwecks. Der Endzweck ist das Sittengesetz. Ist nun die Freiheit der innerste Lebensgrund der Welt (die nichts anderes ist als Erscheinung der Freiheit), so ist der Endzweck, um dessen willen allein die Freiheit ist, „das absolute Seinsprincip der Natur", so sind auch die Individuen Producte des Endzwecks, d. h. jedes Individuum ist und hat eine bestimmte sittliche Aufgabe, es ist ein Glied in der sittlichen Ordnung der Dinge, in der die Lebensaufgaben selbst eine nothwendige Reihenfolge der Generationen und Weltalter bilden. Nur als Glied der sittlichen Weltordnung, nur in der Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe ist das Individuum ewig und unzerstörbar gültig. Das Sittengesetz erfüllen, heißt dasselbe wollen. Das Sittengesetz wollen, heißt nichts anderes wollen als dieses Gesetz. Ist der Wille eines mit dem Sittengesetz, so ist er unverrückbar. Nur der unverrückbare Wille ist wirklicher Wille, nur dieser Wille ist festes, unwandelbares Sein. Das Individuum ist ewig nur als Wille, als ein solcher Wille. Unter dem Zwange des Triebes ist das Individuum unfrei; in Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz ist es auch nicht frei, denn es kann nicht mehr Beliebiges wollen. Wo also bleibt die formale Freiheit? Sie ist im Triebe noch nicht und im sittlichen Willen nicht mehr gegenwärtig; sie ist also nur möglich zwischen beiden, im Uebergange, in der Erhebung vom Triebe zum Sittengesetz. Diese Erhebung

*) Ebendas. III Abschn. Cap. III. S. 656 flgd.

Digitized by Google

ist nur durch Freiheit möglich. Diese ist nichts anderes als Mittel dazu, nothwendiges Mittel. Die Erhebung ist zugleich die Vernichtung der Freiheit, ihre Selbstvernichtung. „Die absolute Freiheit steigert sich durch sich selbst in eigener factischer Vernichtung zum Willen *).“

Das Sittengesetz ist der absolute Zweck, aber der Endzweck ist nicht das Absolute selbst. Wie sich die Welt (Sinnenwelt und Welt der Individuen) zum Endzwecke verhält, so verhält sich dieser zu dem höheren, wahrhaft absoluten Princip. Das Sittengesetz war das Princip des Lebens, dieses die Erscheinungsform oder Anschaubarkeit des Sittengesetzes. Mithin wird das, wozu das Sittengesetz sich verhält, wie zu ihm Welt und Leben, das Princip des Sittengesetzes sein, und das letztere die Erscheinungsform oder Aeußerung dieses Princips. Was also ist das Princip des Endzwecks? Was macht sich in ihm anschaulich oder sichtbar **)?

Das Leben, für sich genommen, ist endloser Wandel, fortwährendes Entstehen und Vergehen, unaufhörliches, absolutes Werden. Das Leben soll gedacht werden, denn es ist Erscheinung des Wissens; das absolute Werden läßt sich nicht denken. Was gedacht werden soll, muß den Charakter der Dauer und Einheit haben. Diesen Charakter hat und giebt nur das Sein. Soll das Leben gedacht werden können, so muß das Werden einen dauernden, wandellosen, ewigen Inhalt haben; es muß im

---

*) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. IV. Das Sittengesetz als Princip des Lebens und dieses als Anschaubarkeit des ersten. S. 657—679. Vgl. Cap. V. S. 680.

**) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. V. Die Anschauung Gottes als Princip des Sittengesetzes oder des Endzwecks, und dieses als Aeußerung der ersteren. S. 680—681.

Digitized by Google

Werden ein unveränderliches Sein geben. Das Sein im Werden ist die Absicht, der Zweck, das unverrückbare Ziel alles Werdens. Nur als Endzweck kann das Sein im Proceß des absoluten Werdens erscheinen und sichtbar hervortreten. Daher ist der Endzweck das Sein in Verbindung mit dem Leben (Werden). In dieser Verbindung allein wird aus dem Sein Endzweck. Der Endzweck ist daher die Erscheinung des Seins, wie das Leben die des Endzwecks. Der Endzweck hat seinen Halt im Sein, wie das Leben in ihm. Ohne Sein kein Endzweck, kein Leben. Also muß das Sein gedacht werden als unabhängig und abgesondert vom Werden. In der Verbindung mit ihm ist es Endzweck; von dieser Verbindung frei, ist es nicht Endzweck, sondern „Sein schlechtweg", das absolute Sein oder Gott*).

Im Endzweck ist Sein und Werden (Leben) verbunden; er ist „das Sein des Lebens", „das Sein der Freiheit", „die Aeußerung des Seins im Werden". Nun ist der das Leben durchdringende Endzweck gleich der Sittlichkeit. Daher sagt Fichte: „Sein der Freiheit oder des Lebens und Sittlichkeit sind durchaus eins**)."

In dem bloßen Werden giebt es keinen Stillstand, keine Dauer, keine Möglichkeit des Festhaltens, des Anschauens. Nur in der Form der Anschauung wird das Sein im Werden gegenständlich und sichtbar. „Das Grundsein des Lebens ist darum in seiner Form eine Anschauung." Sie ist das in jeder einzelnen Aeußerung Bestehende, dieselbe zum Stehen oder Stillstand Bringende, durch die ganze unendliche Reihe wirklich Dauernde. Die unmittelbare Anschauung bedingt und vollendet die Reihe

*) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. V. S. 681—683.

**) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. V. S. 683. Resultat und Anmerkung.

Digitized by Google

der Reflexionen, sie ist die Grundform des Lebens und Wissens, welche beide Ausdrücke durchaus gleichbedeutend sind. Ihre erste und niedrigste Form ist die Sinnenwelt, ihre letzte und höchste die sittliche Gewißheit; beide unmittelbar einleuchtend und dauernd, zwischen beiden die Reflexionsformen des Wissens, bedingt und getragen von der Anschauung.

Das ganze Leben (Wissen) ist demnach Anschauung, Bild, Erscheinung. Es ist Anschauung nur, weil ihm ein Sein inwohnt, das dem Werden Dauer und Einheit giebt. Das Leben ruht in der Anschauung, diese im Sein, das als solches unabhängig von der Anschauung, jenseits alles Werdens absolut in sich ist. Das absolute Sein ist Gott, das Leben darum in seinem eigentlichen Sein „Bild Gottes".

„Und so haben wir denn den letzten und vollkommenen Aufschluß erhalten über den Gegenstand unserer Untersuchung: das Leben oder auch das Wissen. Das Wissen ist allerdings nicht ein bloßes Wissen von sich selbst, wodurch es in sich selbst zerginge und zu nichts würde, ohne alle Dauer und Anhalt; sondern es ist ein Wissen von einem Sein, nämlich von dem einen Sein, das da wahrhaft ist, von Gott, keineswegs aber von einem Sein außer Gott, dergleichen außer dem Sein des Wissens selbst oder der Anschauung Gottes durchaus nicht möglich ist, und die Annahme eines solchen reiner und klarer Unsinn. Nur kommt dieser einzig mögliche Gegenstand des Wissens im wirklichen Wissen niemals rein vor, sondern immer gebrochen an insgesammt nothwendige und in dieser Nothwendigkeit nachzuweisende Formen des Wissens. Die Nachweisung dieser Formen ist eben die Philosophie oder die Wissenschaftslehre*)."

---

*) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. V. S. 683—685.

Digitized by Google

II.

Neue Form der Anwendung. „Die Staatslehre".
1813 (1820).

1. Voraussetzung.

Die Thatsachen des Bewußtseins verhalten sich zur Wissenschaftslehre, wie Naturgeschichte zur Naturlehre. Vergleichen wir die Thatsachen des Bewußtseins mit der (gleichzeitigen) Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, so erhellt die durchgängige Uebereinstimmung beider. Es bleibt noch übrig, die neue Entwicklungsform des fichte'schen Systems auf dem Gebiete der Anwendung oder in einer Darstellung kennen zu lernen, die sich zur Wissenschaftslehre verhält, wie angewendete Mathematik zur reinen, oder praktische Naturwissenschaft zur theoretischen. Diese Darstellung findet sich in den Vorlesungen über „die Staatslehre oder das Verhältniß des Urstaats zum Vernunftreiche" (aus dem Sommer 1813), die sieben Jahr später aus dem Nachlasse des Philosophen veröffentlicht wurden.

Schon in jenen früheren „populären" Vorträgen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und das Wesen des Gelehrten, in den Anweisungen zum seligen Leben und den Reden an die deutsche Nation erschien die vollendete Wissenschaftslehre im Lichte der Anwendung. Daher die Staatslehre vom Jahr 1813 mit diesen Vorträgen in allen wichtigen Punkten völlig übereinstimmt: in der Lehre vom Urvolk und Urstaat, von dem zu errichtenden Vernunftreiche, von der Bedeutung des Gelehrten als des sittlichen Weltbildners und Regenten, von der Nothwendigkeit und dem Zwecke der Nationalerziehung, von dem Einklange zwischen christlichem Gottesglauben und Vernunftwissenschaft (Wissenschaftslehre).

Digitized by Google

Die Voraussetzungen, auf welche ausdrücklich „die Staatslehre" sich gründet, sind in der „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse" entwickelt worden und bilden deren Summe. „Nur Gott ist; außer ihm nur seine Erscheinung; in der Erscheinung das einzig wahrhaft Reale die Freiheit, in ihrer absoluten Form, im Bewußtsein, also als eine Freiheit von Ichen. Diese und ihre Freiheitsproducte das wahrhaft Reale. An diese Freiheit nun ist ein Gesetz gerichtet, ein Reich von Zwecken, das Sittengesetz; dieses darum und sein Inhalt die einzig realen Objecte. Die Sphäre der Wirksamkeit für sie die Sinnenwelt, diese nichts denn das; in ihr keine positive Kraft des Widerstandes oder des Antriebes. Wer diese Antriebe gelten läßt oder diesem Widerstande weicht, ist unfrei, nichtig. Nur durch die Freiheit ist er Glied der wahren Welt, ist er durchgebrochen zum Sein*)."

Die Philosophie kann weder Dualismus noch Materialismus (Naturphilosophie) sein: nicht Dualismus, sondern Einheitslehre; nicht Materialismus, sondern Erkenntniß- und Freiheitslehre. Die Freiheit Bild des absoluten Seins, die Welt Bild oder Erscheinung der Freiheit (des Wissens): in dieser Grundanschauung ruht die Philosophie. Die Freiheit ist entweder ursprünglich und schöpferisch, oder sie ist überhaupt nicht; sie ist Princip, alles Andere ihr „Principiat". Freiheit heißt „Principsein". Gilt die Natur als Erstes oder auch nur als etwas Ansichseiendes, so ist die Freiheit unmöglich. Daher giebt es unter dem Gesichtspunkte der Naturphilosophie keine Freiheit. Wer die letztere bejaht, muß sie als absolut schöpferisches Princip, den Willen als

*) Die Staatslehre oder das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche. III Abschn. Voraussetzungen. S. W. II Abth. II Bd. S. 431.

Digitized by Google

einzig möglichen Schöpfer der Natur nehmen: er schafft nicht eine gegebene, seiende, sondern eine sein sollende Welt, das Vorbild der wahren. Dieses Vorbild ist die erleuchtende und zielsetzende Richtschnur des Lebens; daher die Philosophie als Freiheitslehre zugleich gestaltend und leitend das Leben selbst ergreift. Als Leiterin des Lebens ist die Freiheitslehre praktische oder angewendete Philosophie*).

2. Aufgabe.

Die Freiheit erscheint in einer Welt (Gemeine) bewußter Individuen, deren gemeinschaftliche Sphäre der Wirksamkeit die Sinnenwelt ist. Jedes dieser Individuen ist unbedingt frei, die Geltung und Erhaltung der individuellen Freiheit darum ein nothwendiges Gesetz: das Rechtsgesetz gegenüber den Hemmungen und Störungen, welche die Freiheit des einen Individuums durch die der anderen erleidet. Solche Störungen können sein, aber sie dürfen und sollen nicht sein. Sie nöthigen das Rechtsgesetz, die Form des Zwangsgesetzes anzunehmen; es vernichtet die geschehene Freiheitsverletzung durch die Strafe, es verhütet die begehrte durch die Furcht vor der Strafe, also durch einen Naturtrieb, und herrscht darum wie ein Naturgesetz. Die Rechtsanstalt ist zugleich Zwangsanstalt. Daß eine Rechtsanstalt errichtet werde, fordert das Vernunftgesetz; daß sie zugleich als Zwangsanstalt auftritt, gebietet die Noth; daher die Rechtsverfassung, in welcher der Zwang herrscht, noch eine Nothverfassung ist. Die vorhandenen Rechtsverfassungen sind solche Nothverfassungen, sie herrschen nicht allein durch das Vernunftgesetz, sondern mit Hülfe des Naturgesetzes; sie sind daher noch kein wahrhaftes Vernunftreich. Die Rechtsanstalt soll ein Vernunftreich sein. Sie wird

*) Ebendaselbst. I Abschn. Allg. Einl. S. 369—389.

es, indem sie den Charakter der Nothverfassung und Zwangsanstalt ablegt. Das ist die zu lösende Aufgabe. Es ist im Rechtsgesetz eine Forderung enthalten, die noch nicht erfüllt ist, ein Bestandtheil, der noch nicht zur Geltung gekommen*).

Rechtsgesetz ist Freiheitsgesetz. Ein Freiheitsgesetz, welches zwingt, enthält einen offenbaren Widerspruch. Das Rechtsgesetz fordert die unbedingte Geltung der individuellen Freiheit; der Zwang, den es ausübt, ist das directe Gegentheil derselben. Also ist es der Zwang, der aufhören soll. So lange er unentbehrlich ist, herrscht die Nothverfassung. Wenn er aufgehört hat nöthig zu sein, ist an die Stelle der Nothverfassung das Vernunftreich getreten. Also ist die Aufgabe, den Zwang entbehrlich zu machen. Er ist entbehrlich, sobald statt der Naturtriebe kein anderes Motiv die menschlichen Handlungen bestimmt, als die Vernunfteinsicht. Demnach besteht die Lösung der Aufgabe darin, daß diese Einsicht ausgebildet und entwickelt wird. Dieß geschieht durch Belehrung und Erziehung. Daher wird die Rechtsanstalt zugleich Erziehungsanstalt sein müssen, weil sie nur dadurch die Bedingung in sich aufnimmt, wodurch der Zwang allmälig entbehrlich gemacht werden und das Vernunftreich zur Ausbildung kommen kann.

Und zwar wird mit der Rechtsanstalt die Erziehungsanstalt zugleich müssen errichtet werden, weil sonst ein Zwang ausgeübt wird, ohne die Absicht ihn entbehrlich zu machen, ein Zwang, der sich zur Freiheit nicht als Hülfsmittel verhält, sondern vernichtend. Im Reiche der Freiheit, innerhalb dessen die Rechtsverfassung liegt, kann überhaupt der Zwang keine andere Geltung beanspruchen als eine vorläufige; er gilt, bis die Vernunft-

*) Ebendaselbst. I Abschn. S. 389—400. III Abschn. Von der Errichtung des Vernunftreiches. S. 432—433.

Digitized by Google

einsicht ihn entbehrlich macht. Darum ist auch nur derjenige Zwang rechtmäßig, der vor der Vernunfteinsicht sich rechtfertigen läßt, von dem der entwickelte Verstand einsieht, daß er nöthig war, weil ohne ihn der Rechtszustand und die Ausbildung der Freiheit unmöglich gewesen wäre. Aller Zwang darf nur um der Freiheit willen stattfinden. Nur wer die Zwecke und Forderungen der Freiheit einsieht, darf den Zwang ausüben; nur wer diese Einsicht nicht oder noch nicht hat, erleidet den Zwang. Daraus erhellt, was zur Rechtmäßigkeit des Zwanges gehört. Es ist nicht genug, daß er gerechtfertigt werden kann; er muß auch gerechtfertigt sein wollen, d. h. er muß alles thun, um in denen, die er beherrscht, die Vernunft, die ihn rechtfertigt und entbehrlich macht, zu erzeugen; er muß mit dieser Absicht geschehen und darum von vornherein mit der Belehrung verbunden sein, die zu jenem Ziele hinführt. Die Zwangsanstalt ist nur dann eine Rechtsanstalt, wenn sie zugleich Erziehungsanstalt ist.

Das Recht zum Zwange gründet sich daher auf das Vermögen und den Willen, ihn zu verantworten. Nur wer beides hat und im Stande ist, die ganze moralische und rechtliche Verantwortlichkeit des Zwanges auf sich zu nehmen, darf Zwingherr oder Herrscher sein. Er muß die Forderungen und Zwecke der menschlichen Freiheit mit der höchsten Klarheit durchschauen und diese Einsicht vor den Anderen voraushaben. Nur der höchste menschliche Verstand berechtigt zum Herrschen. Die Aufgaben der menschlichen Freiheit sind nach Zeiten und Völkern verschieden. Daher ist es der höchste menschliche Verstand seiner Zeit und seines Volkes, dem es gebührt zu herrschen, weil er allein den Zwang, den er ausübt, rechtfertigen kann und will. Er sieht das Ziel voraus, wonach die menschlichen Kräfte ringen; er unterscheidet mit heller Einsicht das nähere und fernere Ziel und

Digitized by Google

durchschaut so die jedesmalige Bestimmung des Menschengeschlechts. Er steht auf dem Standpunkt, wohin die anderen erst kommen sollen. Daher kann er allein sie führen. Die Menschheit würde ihr Ziel verfehlen, wenn sie es nur blind erreichte. Sie muß die Nothwendigkeit desselben einsehen. Daher ist die Führung nothwendig zugleich Belehrung und Erziehung; sonst wäre sie die Führung einer Heerde, nicht freier Individuen. Nur wer die Menschheit erziehen kann, darf sie beherrschen, bis das Ziel der Erziehung erreicht ist.

So ist die Freiheitsgeschichte (Weltgeschichte) in der That eine fortschreitende Erziehung des Menschengeschlechts, deren Ziel der vollkommene Rechtszustand oder das Vernunftreich ist, in dem der letzte Rest der Zwangsanstalt ausgetilgt worden. Ohne Erziehung ist die Geschichte nicht möglich. Aus dem erzogenen Geschlecht wird ein erziehendes. Wie aber beginnt die Erziehung? Welches ist das erste erziehende Geschlecht? Es muß eine Urerziehung geben, sonst kann die Geschichte, die Erziehung, die Lösung der Aufgabe, um die es sich handelt, keinen Anfang nehmen, also überhaupt nicht stattfinden*).

3. Lösung der Aufgabe. Das Urvolk und die Geschichte.

a. Die alte Welt.

Die Erziehung fordert einen ersten Ausgangspunkt, einen Ursprung, der keine erziehenden Bedingungen voraussetzt, ein erziehendes Urgeschlecht, welches von Natur im Besitze der Früchte ist, die in allen folgenden Geschlechtern erst die Erziehung reift und hervorbringt. Dieses Geschlecht ist unmittelbar „sittlicher Natur“. In ihm sind die sittlichen Einrichtungen ursprünglich gegeben, Staat, Familie, Ehe: es ist ein Urvolk

*) Ebendaselbst. III Abschn. S. 436—470.

Digitized by Google

ein Normalvolk, das Vorbild der menschlichen Entwicklung. So muß es sein, denn sonst wäre die Erziehung ein endloser Regreß, der sich in nichts auflöst. Das ist unmöglich. Das Bild Gottes kann nicht dem Untergange und dem Zufall preisgegeben sein. „Gott ist," „er probirt nicht*)."

Das Urvolk bedarf keiner Erziehung; es ist, was die übrige Menschheit durch Erziehung werden soll. Die Erziehung geht von dem Urvolk aus; ihr Gegenstand ist ein zweites der Erziehung bedürftiges Urgeschlecht ohne ursprüngliche sittliche Einrichtungen. Die Vereinigung dieser beiden Urgeschlechter giebt den Anfangspunkt der sittlichen Entwicklung, der Erziehung des Menschengeschlechts, der Geschichte.

Die Glieder des sittlichen Urvolks gründen, sei es durch Colonisation oder durch Eroberung, in dem zweiten Urgeschlechte der bloßen Naturvölker die sittlichen Einrichtungen, den Rechtszustand, den Staat; sie geben das sittliche Gesetz, sie offenbaren es als göttlichen Willen. Sie herrschen, die anderen werden beherrscht. Ihre Herrschaft gilt unbedingt. Was in ihnen Naturglaube war, wird in dem beherrschten Geschlecht „Autoritätsglaube". Auf diese Autorität ursprünglicher, unmittelbar göttlicher Abkunft gründet sich die Staatsordnung und, wie es hier nicht anders sein kann, die bürgerliche Rechtsungleichheit. Der Staat gilt als absolute göttliche Anordnung, der Einzelne ist ihm unbedingt hingegeben und untergeordnet. Die Staatsmächte sind göttliche Autoritäten, der religiöse Glaube gestaltet sich mythologisch und polytheistisch. Das ist der sittliche Typus der alten Welt, am reichsten entwickelt in den griechischen Staaten, am deutlichsten und reinsten dargestellt in dem am meisten aristokratischen und religiösesten Staate des griechischen Alterthums, in Sparta.

*) Ebendaselbst. III Abschn. S. 471.

Digitized by Google

Die menschliche Einsicht soll frei werden. Dahin zielt die Entwicklung. Der Verstand erhebt sich gegen den Autoritätsglauben, erschüttert ihn auf allen Gebieten und untergräbt damit das eigentliche Princip des Alterthums in seiner Wurzel. Diese Epoche, die den Beginn einer neuen Zeit bedeutet, macht Sokrates.

Der Fortgang von dem Autoritätsglauben zum Verstandesprincip ist zugleich der Fortgang von der bürgerlichen Rechtsungleichheit zur Gleichheit, vom aristokratischen Staat zum demokratischen, von dem Autoritätsstaat, der in seiner Wurzel theokratisch ist, zur constitutionellen Rechtsordnung. In dem Streit der Patricier und Plebejer um die bürgerliche Rechtsgleichheit entwickelt sich dieser Fortgang in der römischen Welt.

Die vollkommene Befreiung der individuellen Einsicht ist der Untergang des antiken Staats. Die Sorge für das persönliche Wohl und die persönliche Bildung wird zum Hauptinteresse, und der Staat gilt nur als Bedingung, um dieses Interesse so behaglich als möglich zu befriedigen, „als das Gehege, innerhalb dessen wir sicher sind". Mit dem Eigennutz und dem Triebe nach individuellem Wohlsein steigt der Luxus, die Verachtung der Götter, die Gleichgültigkeit gegen den Staat; das Regieren selbst incommodirt, und man läßt sich gern den Herrscher geben, am liebsten einen erblichen, um in Ruhe leben und genießen zu können. Was sich über den gemeinen Eigennutz erhebt und dem Staate zuwendet, ist nicht mehr der einfache Patriotismus, das Erfülltsein von gemeinnützigen und öffentlichen Zwecken, sondern persönlicher Ehrgeiz, Liebe zum Ruhm, Selbstgefühl hervorragender Kraft, nicht Religiosität, sondern „Genialität"; es sind die Kränze des Miltiades, die den Themistokles nicht schlafen lassen*).

*) Ebendaselbst. III Abschn. Alte Welt. S. 497—520. Vgl.

Digitized by Google

b. Die neue Welt.

Die alte Welt ging von der bürgerlichen Rechtsungleichheit aus und mit der entwickelten bürgerlichen Rechtsgleichheit zu Grunde. Innerhalb ihrer Anschauungsweise blieb die Gleichheit bedingt durch das Bürgerthum. Daß der Mensch als solcher frei und in dieser Freiheit die absolute Gleichheit der Menschen begründet sei: diese Einsicht blieb dem Alterthum verborgen. Das Christenthum offenbart sie und legt damit die Grundlage der neuen Welt.

Was das Christenthum offenbart, das Reich der Freiheit als Reich Gottes, als Aufgabe und Ziel der Menschheit, ist ein Gesetz, unabhängig von aller individuellen Willkür, von jeder persönlichen Autorität, die ewige Wahrheit selbst, mit welcher die Verstandeseinsicht, je tiefer sie entwickelt ist, um so gründlicher übereinstimmt. Daher ist hier im Princip der Sache kein Widerstreit zwischen Autoritätsglauben und Verstandeseinsicht. Alle ächte „Sokratik" und Philosophie ist diesem Glauben gegenüber Durchdringung und Bejahung.

Die christliche Lehre, richtig verstanden, ist absolut wahr und absolut neu. Das wahrhaft Wirkliche ist die rein geistige, übersinnliche Welt, das Himmelreich, der ewige Wille Gottes; der Mensch ist ewig, wenn er diesen Willen thut, er thut ihn, wenn er dem eigenen Willen gänzlich abstirbt, nicht durch den äußeren Tod, sondern durch die innere Wiedergeburt. Es giebt nur diese *eine* Heilsordnung: Selbstvernichtung und Selbstverleugnung. Alles außer Gott ist nichtig. Der Glaube an ein selbständiges Sein außer Gott ist antichristlich und heidnisch. Aller Glaube an äußere Wunder und Zeichen, an äußere Entsündigung und Erwählung ist todt und in seiner Wurzel heidnisch.

Grundzüge des gegenw. Zeitalt. Vorles. IX — XII. Buch. IV dieses Bd. Cap. V. S. 882—892.

Digitized by Google

Ein solcher Glaube als Bedingung oder Bestandtheil der christlichen Seligkeitslehre ist christliche Beschneidung. Zu diesem Glauben verhält sich die wahre Einsicht, wie Paulus zu den Juden, und Luther zu den Papisten.

Die Menschheit soll sich mit eigener Freiheit erbauen zu einem Reiche Gottes, in dem alle menschliche Freiheit aufgegeben und hingegeben ist an ihn. Dazu bedarf sie eines Vorbildes, das sich zur neuen Welt ähnlich verhält, als das Urvolk zur alten: eines Bildes dieser Bestimmung des sich Ertödtens und Hingebens, in dem vorbildlich und darum ursprünglich verwirklicht ist, was die Menschheit verwirklichen soll. Dieses Vorbild muß daher eine wirkliche Person sein, deren Selbstbewußtsein unmittelbar und vollkommen zusammenfällt mit ihrem göttlichen Beruf, deren Wille, wie er aufging, gefangen war im höheren Willen, die durch ihr Sein war, wie sie alle machen wollte. Diese Person ist Jesus, er zuerst, er allein und einzig. Das einzige Mittel der Seligkeit ist „der Tod der Selbstheit", der Tod mit Jesus, die Wiedergeburt. Er ist unmittelbar und von Natur, was die Menschen aus eigener Freiheit nach seinem Vorbilde werden sollen: er ist „der geborene Sohn Gottes"; seine geschichtliche Erscheinung daher eine ewig gültige historische Wahrheit. Aber der bloße Geschichtsglaube an ihn trägt zur Seligkeit nichts bei. Den Weg zur Seligkeit muß man gehen. Die Geschichte, wie dieser Weg entdeckt und geebnet worden, hilft nicht zum Gehen.

Auf die Thatsache der geschichtlichen Erscheinung Jesu als des eingeborenen Sohnes Gottes gründet sich der christliche Geschichtsglaube. Der geschichtliche Satz wird um seiner ewigen Geltung willen in ein System metaphysischer Sätze verwandelt, in die Lehre von der Gottmenschheit Jesu, der Dreieinigkeit Got-

Digitized by Google

tes, der Nothwendigkeit der Rechtfertigung, Versöhnung, Entsündigung der (von Gott ausgeschlossenen und außerhalb seiner befindlichen) Menschheit. So bekommt das Christenthum einen historisch-dogmatischen Lehrinhalt, in dem sich die ewige Wahrheit des christlichen Glaubens mit heidnischen und widerstreitenden Vorstellungsweisen mischt. So entsteht die Aufgabe, die ewige Wahrheit von jener Vermischung zu reinigen, mit der klarsten Einsicht zu durchdringen und von allem Magischen zu befreien, denn alles Magische in der Religion ist heidnischen Ursprungs. Diese Einsicht ist das Ziel des wahrhaft christlichen Lebens und die ächte Erfüllung der Weissagungen Jesu.

Er hat verkündet, daß nach ihm der heilige Geist kommen wird und durch diesen das Reich Gottes auf Erden, die Vollendung seines Werkes. Der heilige Geist ist gegründet in der göttlichen Anlage des Menschen für die übersinnliche Welt, in dem natürlichen Licht, welches uns unsere göttliche Bestimmung, Gott selbst und in der Person Jesu den geborenen Sohn Gottes erleuchtet, auf diese Weise ihn bezeugt, und uns dadurch in alle Wahrheit leitet. Dieser heilige Geist ist die in den Kern des menschlichen und alles Lebens eingedrungene, von dem historischen Glauben unabhängige, aber den ewigen Inhalt desselben bestätigende Einsicht.

Das Christenthum ist nicht bloß Lehre, sondern Princip einer Weltverfassung, Gründung eines Reiches, des Reiches Gottes, welches eines ist mit dem Vernunftreiche, mit dem klar begriffenen und freudig erfüllten Gesetze des Christenthums. In diesem Reiche herrscht nur das Gewissen und kein Zwang mehr. Es ist die Auflösung des Staates als einer Zwangsanstalt. Das Reich kann nur kommen und der Zwang nur entbehrlich gemacht werden durch eine des Zieles klar bewußte, zur Kunst der Men-

Digitized by Google

schenbildung entwickelte, fortdauernde Erziehung. Diese Erziehung ist ein unentbehrlicher Bestandtheil des Reiches, der Zwang dagegen nicht bloß zu entbehren, sondern auszutilgen.

Dieses Ziel der Zeiten ist angezeigt durch den Gang der Geschichte. Das Werk des Alterthums war der absolute Staat, das historische Christenthum forderte die absolute Kirche; der Uebergang geschah durch die Unterwerfung des Staats, der freiwillig den Primat der Kirche anerkannte und sich ihm fügte: durch den germanischen Staat. Unter der Herrschaft der Kirche wird der Staat entgöttert und zu einer rein menschlichen Einrichtung, zu einem Werke des weltklugen Verstandes gemacht. Die Entgötterung des Staates ist zugleich eine Freigebung des Verstandes. Der Glaube an die Staatsgötter ist vernichtet. Unabhängig von diesem Glauben, erneuern sich die Alterthumsstudien. Jetzt wird der Widerstreit der heidnischen Vorstellungsweise mit der christlichen erkannt; gegen die vorhandene Vermischung beider erhebt sich der Protestantismus mit der Glaubensreformation, welche die christliche Lehre von den historischen Satzungen und Traditionen frei macht und auf die schriftlichen Urkunden als letzte Quelle zurückführt. Aber diese Urkunden sind selbst traditionell bedingt und bedürfen einer Auslegung und Erklärung, die jetzt bei keiner anderen Macht mehr gefunden werden kann, als der wissenschaftlichen und philosophischen Einsicht. So ist die Befreiung der Philosophie selbst die Frucht und das Werk der (kirchlich geleiteten) Geschichte. Die in ihrer freisten und tiefsten Einsicht mit dem ewigen Inhalt des Christenthums einverstandene Wissenschaft ist die reifste Frucht der Philosophie, die Entdeckung Kant's und der Wissenschaftslehre, welche letztere zugleich das Ziel, die Aufgabe und Kunst der Erziehung erkannt hat als die neue Richtschnur der Zeiten. Auch die christlichen Staaten treiben nach

Digitized by Google

diesem Ziel. Ihre Vielheit erzeugt den Wetteifer und dieser überall das Streben nach Machtentwicklung, die ihre größten Hindernisse in der Unbildung und dem Unverstande der Bürger, in den Privilegien der Geburt und des Besitzes findet. So fordert das Staatsinteresse selbst die Einführung der bürgerlichen Rechtsgleichheit, die Verbesserung des Schulwesens, die Reform der allgemeinen Volkserziehung, und so reift nothwendig in allmäligem Fortschritt ein sittlicher Zustand, in welchem Einsicht und Bildung den Schulzwang, friedlicher Völkerverkehr den Krieg und Kriegszwang von selbst aufhören machen, so daß zuletzt die hergebrachte Zwangsregierung nichts mehr zu thun findet.

Alle geschichtlich wirksamen Factoren ebnen die Bahn nach dem Ziele, welches die Wissenschaftslehre erkennt, und worauf sie mit aller Besonnenheit und Kunst die Erziehung des Menschengeschlechtes richtet. In demselben Maße, als die Rechtsanstalt Erziehungsstaat wird, hört sie auf, Zwangsanstalt zu sein, und nähert sich dem Vernunftreiche. Dieß ist der Grundgedanke der neuen Staatslehre, die darin mit den Reden an die deutsche Nation und den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters völlig übereinstimmt *).

*) Staatslehre u. s. w. (1813). III Abschn. Neue Welt. S. 520—600. Vgl. Grundzüge des gegenw. Zeitalters. Vorl. XIII—XIV. Reden an die deutsche Nation. VI. VII. X. Vgl. Buch IV dieses Bd. Cap. V. S. 892—897. VII. S. 945—950. VIII. S. 975—977.

Digitized by Google

Zwölftes Capitel.

Gesammteinheit und Charakteristik der fichte'schen Lehre.

(Wissenschaftslehre. 1806.)

I.

Gesammteinheit.

1. Charakteristik der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre.

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse aus dem Jahr 1810 gilt uns als die sicherste und gewissermaßen einzige Urkunde der neuen Entwicklungsform. Dieses ist ihr Grundgedanke und ihre Summe: alles objective Sein ist im Wissen begründet, das Wissen selbst im absoluten Sein (Gott); alle Weltvorstellung (alle Erscheinungen des Bewußtseins) sind Objectivirungen des Wissens, das Wissen selbst ist unmittelbare Aeußerung (Bild) Gottes; das Bewußtsein ist der Durchgangspunkt und Uebergang vom absoluten Sein zum objectiven oder, was dasselbe heißt, vom realen Sein zum vorgestellten. Das Bewußtsein ist eine auf sich selbst reflectirende Thätigkeit; was es thut, das muß es zu einem Gegenstande seiner Reflexion machen, den es wieder zum Gegenstande einer neuen Reflexion macht. Die Reflexionsform ist seine Grundform. Jedes Reflexionsproduct ist Bild und Bild des Bildes. Darum ist innerhalb der Reflexions-

Digitized by Google

formen, innerhalb also des Bewußtseins, innerhalb der Vorstellungen und der Erscheinungswelt nichts an sich Reales, sondern lauter „Bildwesen“. Entweder also giebt es überhaupt kein reales Sein, oder es ist unabhängig von aller Reflexionsform, von allem Bewußtsein; entweder ist das reale Sein gar nicht, oder es ist absolut, lediglich aus und durch sich selbst. Nun ist alles Bewußtsein und alle Reflexion relativ, sie bezieht sich auf eine ihr vorausgesetzte Thätigkeit (in Reflexion auf welche sie entsteht), diese Grundthätigkeit ist als Reflexion wieder bezogen auf eine ihr vorausgesetzte, und so fordert das Bewußtsein, um überhaupt sein zu können, in letzter oder erster Instanz eine Grundthätigkeit, die nicht wieder in einer Reflexion, nicht wieder in einem Bewußtsein gegründet sein kann, sondern im Sein selbst, im Sein, das schlechtweg aus sich ist, im absoluten Sein oder Gott, unmittelbar in ihm begründet, unmittelbare Folge Gottes. Aber wir dürfen nicht sagen: Gott macht diese auf sich reflectirende Thätigkeit, denn er würde dann selbst eine solche Thätigkeit sein, er würde selbst in die Reflexionsform eingehen, und die Reihe der Reflexionen würde als göttliches Bewußtsein von neuem beginnen, das Bewußtsein und damit das Bildwesen würde unter neuem Namen sein altes Spiel von vorn anfangen, und es gäbe kein reales Sein als solches. Daher ist das Bewußtsein zwar unmittelbare Folge Gottes, aber nicht dessen Wesen und That, sondern nur sein Bild oder Schema. Nicht Gott macht sein Bild, sondern das Bewußtsein ist und macht es; Bild Gottes zu sein, ist sein Vermögen, seine Thätigkeit, seine Aufgabe. Nicht Gott macht das Bewußtsein, sondern dieses vollzieht sich selbst. Vermöge der bloßen Reflexion kann es seine eigene Thätigkeit immer nur abbilden und in Bildwesen verwandeln; es kann daher vermöge der Reflexion das Bild Gottes nicht *sein*, sondern sich

Digitized by Google

höchstens als solches wissen d. h. Bild des Bildes sein und wieder Bild vom Bilde des Bildes. Die Reflexion verwirklicht das Bild nicht, sondern entfernt sich davon, sie kann daher die Aufgabe des Bewußtseins nicht lösen, die reale Bestimmung desselben nicht erfüllen.

Um daher Bild Gottes zu sein, muß das Bewußtsein die Reflexionsform fallen lassen. Wenn wir aber vom Wissen die Reflexionsform abziehen, so bleibt die Grundthätigkeit übrig, welche unmittelbar das Bild Gottes zu verwirklichen strebt. Dieses aus sich selbst thätige Sein nennt Fichte „Leben". Man kann das Bild Gottes nur sein, wenn man es lebt. Dieses lebendige, sich selbst treibende Vermögen, dem das Bild Gottes als sein Ziel und Endzweck unmittelbar einleuchtet (dieses Ich, welches weiß, was es soll) nennt Fichte „Wille". Der seiner ewigen Bestimmung gewisse und in ihr ruhende Wille ist das unmittelbare Bild Gottes, er ist Bild des göttlichen Seins, er ist seliges Leben*).

Der Wille fordert die Einsicht der ewigen Bestimmung, er muß erleuchtet sein von dem Soll, er muß unmittelbar wissen, was er soll, er fordert daher das Wissen, das Bewußtsein. Um aber Wille in diesem Sinne zu sein, dazu ist nöthig, daß wir die Nichtigkeit der Reflexionsformen durchschauen; um diese Nichtigkeit zu durchschauen, müssen die Reflexionsformen in ihrer Nothwendigkeit gesetzt und entwickelt werden. Dieß geschieht in der nothwendigen Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins. Die Einsicht in diese nothwendige Entwicklungsgeschichte giebt die Wissenschaftslehre, sie begründet dadurch und nur dadurch die Einsicht in die Nichtigkeit jener Reflexionsformen, und sie begründet durch diese Einsicht und nur dadurch die „Lebenslehre".

---

*) Vgl. ob. S 1023. unt. S. 1034.

2. Die Identität der alten und neuen Lehrform.

Vergleichen wir jetzt die Wissenschaftslehre in ihrer neuen Entwicklungsform, wie sie der allgemeine Umriß vom Jahr 1810 uns dargelegt hat, so liegt die Uebereinstimmung mit der Religionslehre, wie sie Fichte in den Anweisungen zum seligen Leben entwickelt, klar am Tage.

Vergleichen wir sie mit der ersten Entwicklungsform der Wissenschaftslehre, so leuchtet ein, daß die ursprüngliche Lehre in der neuen Form vollkommen dieselbe geblieben ist: — nämlich die Einsicht in die Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins, in die nothwendige Reihe seiner Reflexionsformen. An diesem Charakter, in dem die Wissenschaftslehre besteht, ist nicht das Mindeste geändert. Hier ist, abgesehen von den Worten, den Wendungen und der Darstellungsart, nicht einmal eine scheinbare Differenz. Und wo die Differenz zu sein scheint, in dem Fortschritt von der Wissenschaftslehre zur Lebenslehre, da ist sie in Wahrheit nicht wirklich, denn dieser Fortschritt ist so alt, als die Entwicklungsgeschichte der Wissenschaftslehre selbst. Oder meint man, Fichte habe je die Reflexionsformen und deren Producte für Dinge an sich gehalten; er habe je bezweifelt, daß es ein absolutes Sein, ein wahrhaft Seiendes gebe; er habe dieses Sein je wo anders gesucht, als im Grunde und in der Wurzel, in der Urbedingung alles Bewußtseins, da er doch von vornherein wußte, daß es unter den Objecten des Bewußtseins nie gefunden werden könnte, da er doch schon in der ersten Grundlage der Wissenschaftslehre gezeigt hatte, wie alle jene Objecte, die uns als gegeben erscheinen, nothwendige Producte der **Einbildung** sind?

Als Fichte das Ich zum Princip der Wissenschaftslehre machte,

war er darüber vollkommen im Klaren, daß dieses Ich als subjectives Bewußtsein in der Reflexionsform (Trennung von Subject und Object) bestehe, durch diese Reflexionsform gebrochen und in eine endlose Reihe von Reflexionen aufgelöst werde, daß es in nichts zerfließe. Man vergesse nicht, mit welcher Klarheit Fichte diesen Satz entwickelt hat in jenem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, den er in demselben Jahre schrieb, als seine beiden Einleitungen in die ursprüngliche Wissenschaftslehre selbst. Es stand schon damals fest: entweder ist das Ich nichtig, oder es ist die absolute Einheit von Subject und Object, es ist deren unmittelbare Identität. Unmittelbar ist diese Identität, weil reflexionslos, weil durch keine Reflexion getrennt, weil von aller Reflexion unabhängig. Unabhängig von aller Reflexion ist allein das wahrhaft wirkliche, absolute Sein, welches durch sich ist. Dieses Sein ist eines mit jener Identität, und wenn Fichte beide unterscheidet, so geschieht es nur darum, weil der Begriff der Identität noch den einer Beziehung in sich schließen könnte, die der Begriff des absoluten Seins völlig ausschließt, weil Identität nach kantischem Sprachgebrauch noch Reflexionsbegriff ist.

Das Ich kann nicht gesetzt werden ohne ein absolutes Sein, das ihm unmittelbar zu Grunde liegt. Dieser Gedanke verändert an der Wissenschaftslehre selbst gar nichts, er ist auch ihrer ursprünglichen Form keineswegs fremd. Das Ich muß daher gesetzt werden als die absolute Erscheinungsform des absoluten Seins, als Bild oder Schema Gottes. Der Begriff des absoluten Seins oder des Absoluten schlechtweg ist daher in der Wissenschaftslehre keine dogmatische, sondern eine kritische Bestimmung, denn es ist gesetzt in Rücksicht auf das Ich, als dessen nothwendige Urbedingung, ohne welche das Ich nicht sein könnte, es ist nichts

Digitized by Google

anderes als das von aller Reflexion unabhängige Sein des Ich selbst, das Ich, nicht als Reflexion, sondern als ursprüngliches und absolutes Leben.

II.

Fichte's Selbstcharakteristik.

Bericht über die Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1806.

1. Anti=Schelling.

Hören wir jetzt Fichte's Zeugniß selbst über das Verhältniß der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre in ihrem Verhältniß zur alten. Wir wissen bereits, wie er in der Vorrede zu seiner Religionslehre ausdrücklich erklärte, daß sich seine ursprüngliche Lehre in keinem Stücke geändert habe, daß die Lebenslehre deren hellster Gipfel und Lichtpunkt sei. In demselben Jahre (1806), als er die Anweisungen zum seligen Leben herausgab, schrieb er den (aus seinem Nachlaß veröffentlichten) „Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und deren bisherige Schicksale". Nirgends hat sich Fichte so deutlich und unumwunden über das Verhältniß der beiden Entwicklungsformen der Wissenschaftslehre, nirgends so wegwerfend und leidenschaftlich verblendet gegen die schelling'sche Naturphilosophie ausgesprochen als in diesem Berichte. Hier behandelt er Schelling nicht bloß als einen zweiten Nikolai, er nennt ihn auch so. Daß Schelling der Wissenschaftslehre „Subjectivismus" vorgeworfen, erscheint ihm als der gröbste Unverstand, als das niedrigste Mißverständniß; es war der Vorwurf, daß Fichte das subjective Ich zum Princip gemacht habe. Daß die Naturphilosophie die Sinnenwelt unabhängig vom subjectiven Bewußtsein und vom Wissen überhaupt nehme und als Ding an sich behandle, erklärte Fichte für absolute Unphilosophie und Antiphilosophie. Er will in dem Philosophen Schel-

Digitized by Google

ling ein Beispiel „der allgemeinen Schlaffheit und Geistlosigkeit des Zeitalters", einen Repräsentanten der allgemeinen Seichtigkeit" hinstellen, ähnlich wie er es fünf Jahre vorher mit Nikolai gethan hatte. Daß Schelling in seiner letzten Schrift „Philosophie und Religion" (1804) den Hervorgang der endlichen Dinge aus dem Absoluten als Abfall betrachte, darin zeige sich jener alte und veraltete dogmatische Dualismus, der die Materie für ein Ding an sich halte und in der Wurzel materialistisch gesinnt sei; so sei die ganze sogenannte Naturphilosophie in ihrem letzten Grunde nichts weiter als „stockgläubiger Empirismus" nach dem Vorbilde Nikolai's. Mit diesem System vertrage sich weder Gott noch Moralität. Er sage das zur Charakteristik eines solchen Systems, nicht als Gesinnungsvorwurf gegen die Person des Philosophen. Daß Schelling die Erkenntniß der Einheit alles Seins mit dem göttlichen Sein suche, sei eine löbliche Absicht, die Fichte ebenfalls habe, nur sei der Unterschied, daß er leiste, was jener nicht leisten könne, sondern nur daran herumrede. „Und so werfe ich ihn denn," schließt die kategorische Erklärung „als Philosophen ganz und unbedingt weg, und als Künstler erkenne ich ihn für einen der größten Stümper, die jemals mit Worten gespielt haben*)."

2. Wissenschaftslehre und Lebenslehre.

Fichte fixirt hier den Begriff der Wissenschaftslehre genau so, wie wir von Anfang an das Problem derselben bestimmt. Sie

*) Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und deren bisherige Schicksale. (Geschr. 1806.) Cap. II. S. W. III Abth. III Bd. S. 384—407. Vgl. damit „Bemerkungen bei der Lectüre von Schelling's transsc. Idealismus." (1801.) „Zur Darstellung von Schelling's Identitätssystem in der Zeitschr. für specul. Physik." Nachgel. W. III Bd. S. 368—389.

Digitized by Google

habe die durch Kant's Entdeckungen an die Menschheit gestellte Aufgabe ergriffen und gelöst. Kant's Ausführung sei hinter der Aufgabe zurückgeblieben und konnte das Ziel nicht erreichen, denn er habe die Vernunftvermögen nur inductiv hergeleitet, in verschiedene Zweige gespalten und nicht in ihrer absoluten Einheit erfaßt. Die Vernunftgesetze zu deduciren, durch eine wahre Deduction aus der Urquelle zu erschöpfen und als das, was sie sind, darzulegen: darin habe die Aufgabe und Leistung der Wissenschaftslehre bestanden. Sie durchschaute und ließ durchschauen die Nichtigkeit aller Producte der Reflexion, die das Grundgesetz des Wissens ausmacht. Wenige nur erkannten diesen Geist der Wissenschaftslehre und meinten jetzt, sie müsse eben darum falsch sein, weil sie alle Realität auflöse, und eine Realität denn doch sei und sein müsse. Auch könne die Wissenschaftslehre selbst nicht umhin, eine Realität anzuerkennen, indem sie „ein subjectives-objectives Sein, ein wirkliches und concret bestehendes Ich" als Ding an sich voraussetze. Diese Auffassung habe die Wissenschaftslehre wirklich verfälscht. Die Einen fanden in ihr gar nichts Reales, die Anderen suchten es, wo es unmöglich sein konnte, nämlich innerhalb der Reflexion. „Das Publicum," sagt Fichte, „will Realität, dasselbe wollen auch wir, und wir sind hierüber mit ihm einig. Die Wissenschaftslehre hat den Beweis geführt, daß die in ihrer absoluten Einheit erfaßt werden könnende und von ihr also erfaßte Reflexionsform keine Realität habe, sondern lediglich ein leeres Schema sei, bildend aus sich selber heraus durch ihre gleichfalls vollständig und aus einem Princip zu erfassenden Zerspaltungen in sich selbst ein System von anderen ebenso leeren Schemen und Schatten, und sie ist gesonnen, auf dieser Behauptung fest und unwandelbar zu bestehen." Das Publicum kennt die Realität nur in der

Digitized by Google

Reflexionsform, daher glaubte es durch die Wissenschaftslehre ●lle Realität vernichtet. Sollte diesem Publicum geholfen ● so müßte man vor seinen Augen die Form, in der es ●ibt, ablösen und nun zeigen, „daß zwar seine Rea- ●s aber alle Realität vernichtet sei, sondern daß ●de der Form und nach ihrer Zerstörung erst die ●ealität zum Vorschein komme. Dieses letztere ist ●ge Aufgabe, welche wir zu seiner Zeit durch eine neue ●glichst freie Vollziehung der Wissenschaftslehre in ihren ● und tiefsten Grundlagen zu lösen gedenken." Er habe, ● Fichte fort, seit lange das Versprechen einer neuen Dar- ●ng der Wissenschaftslehre gegeben. Eine solche Arbeit würde ●rfüllung jenes Versprechens sein. Indessen habe er sich die- ●ersprechens schon längst entbunden und schiebe die Erfüllung ● weiter hinaus, weil ihm immer deutlicher geworden, „daß ● alte Darstellung der Wissenschaftslehre gut ●nd vorerst ausreichend sei". „Da ich soeben die ehemalige Darstellung der Wissenschaftslehre für gut und richtig erklärt habe, so versteht es sich, daß niemals eine andere Lehre von mir zu erwarten ist, als die ehemals an das Publicum gebrachte. Das Wesen der ehemals dargelegten Wissenschaftslehre bestand in der Behauptung, daß die Ichform oder die absolute Reflexionsform der Grund und die Wurzel alles Wissens sei, und daß lediglich aus ihr heraus alles, was jemals im Wissen vorkommen könne, so wie es in demselben vorkomme, erfolge." „Diesen Charakter wird der Leser in allen unseren jetzigen und künftigen Erklärungen über Wissenschaftslehre unverändert wiederfinden *)."

Vier Jahre später erfüllte Fichte den Grundzügen nach je-

*) Ebendaselbst. I Cap. S. 361—369.

Digitized by Google

nes Versprechen, von dem er hier sagt, daß es kaum noch erfüllt zu werden brauche, weil es eigentlich schon gelöst sei. Er entwarf die neue Darstellung der „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriß". Sie gilt ihm nicht als eine neue, sondern als eine mit der alten völlig identische Lehre. Nachdem diese gezeigt hat, was das Reale **nicht** ist, so leuchtet unmittelbar ein, was das Reale ist. „Sollte sich," sagt Fichte in dem Bericht vom Jahr 1806, „die Ichform klar durchdringen lassen, so würden wir einsehen, was an uns und unserem Bewußtsein lediglich aus jener Form erfolge, und was somit nicht reines, sondern formirtes Leben sei, und vermöchten wir nun dieses von unserem gesammten Leben abzuziehen, so würde erhellen, was an uns als reines und absolutes Leben, was man gewöhnlich das **Reale** nennt, übrigbleibe. Es würde eine Wissenschaftslehre, welche zugleich die einzig mögliche **Lebenslehre** ist, entstehen*)."

Diese Lebenslehre gab Fichte in demselben Jahre, als er den Bericht schrieb. Es waren die Anweisungen zum seligen Leben. Die Wissenschaftslehre, welche die Lebenslehre in sich begreift, indem sie in der „Weisheitslehre" gipfelt, gab er vier Jahre später in ihrem allgemeinen Umriß.

*) Ebendas. I Cap. Zur vorläufigen Erwägung. S. 369—371.

Digitized by Google

Dreizehntes Capitel.

Gesammtresultat und Kritik.

(Wissenschaftslehre. 1801.)

I.

Summe.

Die Gesammteinheit der fichte'schen Lehre in ihrem ganzen historischen Umfange ist aus der vollständigen Entwicklung derselben festgestellt, in Uebereinstimmung mit Fichte's eigener Ansicht und den ausdrücklichen Erklärungen, die er wiederholt darüber abgegeben hat. Man darf diese Sache nicht aus vereinzelten, da oder dort aufgelesenen Aussprüchen beurtheilen, aus deren Wortlaute man leicht eine Menge Widersprüche zusammensetzen kann, die alles verwirren; am wenigsten darf man sich an den Buchstaben der nachgelassenen skizzirten Vorlesungen halten, in denen Fichte den Zuhörern gegenüber unaufhörlich nach Klarheit ringt, jetzt versichert, daß er in diesem Ausdruck die höchste Klarheit erreicht habe, jetzt verspricht, die Sache werde an einem anderen Ort erst zu völliger Klarheit kommen, fortwährend mit dem Verständnisse experimentirt und häufig der didaktischen Wendung zu Liebe das Licht dergestalt auf einen einzelnen Punkt zusammenzieht, daß sich die übrigen darüber verdunkeln. Ueberhaupt leiden diese Vorlesungen an einem Mangel, der den Leser leicht ermüden und ungeduldig machen kann: sie rücken kaum von der

Digitized by Google

Stelle und wiederholen immer wieder an demselben Punkt das Experiment des Klarmachens, zum vermeintlichen Besten des Zuhörers, häufig zum Nachtheil der Sache. Nirgends hat Fichte seiner Meisterschaft im Lehren so sehr im Wege gestanden, als in diesen späteren Vorlesungen über die Wissenschaftslehre, die er selbst gewiß niemals in der Form herausgegeben haben würde, in der wir sie jetzt lesen. Dieß gilt besonders von den Vorlesungen aus dem Jahr 1804. Seine ganze Lehre war in ihm selbst so völlig Anschauung und Leben geworden, daß sie anfing dem abstracten Lehrvortrage zu widerstreiten, daß ihm selbst der sprachliche Ausdruck, der die Zeichen abgelöster und todter Begriffe an die Stelle der ganzen und lebendigen Anschauung setzt, als eine Ertödtung der letzteren erschien. Er fühlte, daß man seine Anschauungsweise haben und in ihr leben müsse, um seine Worte zu verstehen. So sagt er einmal in seinen patriotischen Gesprächen: „die Sprache liegt in der Region der Schatten. Was ich daher ausspreche, ist nie meine Anschauung selber, und nicht das, was ich sage, sondern das, was ich meine, ist unter meinem Ausdrucke zu verstehen*)." Seine Einleitungsvorlesungen im Herbst 1813 beginnt er mit der Erklärung, die Wissenschaftslehre setze einen „neuen und besonderen Sinn" voraus, den sie zur Anschauung der Freiheit und des Lebens jenseits aller Natur erheben wolle, sie fordere und entwickle den Sinn für den Geist, das Sehen des Geistes, die Anschauung des Schaffens u. s. f.**). Es ist dieselbe Wissenschaftslehre, von der Fichte noch im sonnenklaren Berichte gesagt hatte, sie verhalte sich zu ihrem Object (dem wirklichen Bewußtsein), wie die Demonstration eines Uhrwerks zur wirklichen Uhr. Je mehr aber die Wis-

*) Nachg. Werke. III Bd. S. 258.

**) Einleitungsvorlesg. in die Wissenschaftslehre (1813). Nachgel. W. I Bd. S. 1—23.

Digitized by Google

senschaftslehre Lebenslehre sein will und in ihrer Vollendung mit dem religiösen Leben selbst zusammenfällt, um so schwieriger wird ihr das Eingehen in die demonstrative Form der Entwicklung.

Ihre ganze Summe liegt in dem Satz: alles objective Sein = Erscheinung oder Bild des Wissens (Sehens); das Wissen selbst = Erscheinung oder Bild des absoluten Lebens. „Dieß ist nun das absolut Neue unserer Lehre," so lautet einer der letzten Sätze jener letzten Einleitungsvorlesung in die Wissenschaftslehre, „dieses Dreifache, daß der absolute Anfang und Träger von allem reines Leben sei, alles Dasein und alle Erscheinung aber Bild oder Sehen dieses absoluten Lebens sei, und daß erst das Product dieses Sehens sei die objective Welt und ihre Form*)." Die objective Welt ist nichts als Erscheinung, sie ist durchgängig phänomenal, ihr Grund und Träger ist das Wissen; das Wissen ist nichts als Erscheinung, es ist durchgängig phänomenal, sein Grund und Träger ist das absolute Sein (Gott). Vergleichen wir mit dieser Summe die beiden Entwicklungsperioden der Wissenschaftslehre, so erleuchtet die erste vorzugsweise den phänomenalen Charakter der Welt, und die zweite vorzugsweise den phänomenalen Charakter des Wissens; wir haben gezeigt, wie von dem ersten Gliede nothwendig und ohne Abbruch fortgeschritten werden muß zum zweiten, und dieses schon enthalten und mitgesetzt ist in jenem. So lassen sich in der kürzesten Formel die beiden Entwicklungsperioden unterscheiden und verknüpfen. Diese Formel erleuchtet ihre Eigenthümlichkeit und zugleich ihre innere Einheit.

II.

Ungelöste Probleme.

1. Wissen und Welt. Das naturphilosophische Problem.

Sind nun die beiden Grundaufgaben, in denen die gesammte

*) Ebendaselbst. Nachgel. W. I Bd. S. 101.

Digitized by Google

fichte'sche Lehre besteht, auch wirklich gelöst? Die erste betrifft die Begründung der objectiven Welt aus dem Wissen (Freiheit), die zweite die Begründung des Wissens aus dem Absoluten (Gott).

Was das Bewußtsein selbstthätig erzeugt, das läßt sich aus ihm ableiten und begründen: das Reich der bewußten Zwecke, der freien Handlungen, die sittliche Welt. Dieses Gebiet liegt im Erleuchtungskreise der Wissenschaftslehre, und die letztere findet daher auch in der Sittenlehre ihr eigentliches heimisches Element. Anders dagegen verhält es sich mit dem Inbegriff derjenigen Erscheinungen, welche das Bewußtsein genöthigt ist als vorgefunden und gegeben zu betrachten, nicht als sein Product, sondern als sein Object: mit der Natur und Sinnenwelt. Die Wissenschaftslehre will das System unserer nothwendigen Vorstellungen, den Inbegriff unserer Erfahrungsobjecte ableiten, sie will dieselben vor dem geistigen Auge entstehen lassen. Die Natur ist dieses System nothwendiger Vorstellungen. Daher enthält die Aufgabe der Wissenschaftslehre das Problem einer Naturphilosophie als unerläßlichen Bestandtheil. Nun hat die Wissenschaftslehre ein System der Naturphilosophie nicht gegeben, sie hat diesen Theil ihrer Aufgabe materiell n i c h t gelöst. Es wäre zu viel gesagt und falsch, wollte man daraus schließen, daß sie in Betreff des Naturbegriffs nichts geleistet habe.

Was sie in dieser Rücksicht geleistet hat, läßt sich auf folgende Punkte zurückführen. Nehmen wir die Natur als Körperwelt in Raum und Zeit, so hat die Wissenschaftslehre Raum und Zeit aus dem theoretischen Ich als nothwendige Anschauung, sie hat den Raum als unmittelbare Selbstanschauung des Wissens dargethan, sie hat das raumerfüllende körperliche Dasein (Materie) als nothwendigen Widerstand aus dem praktischen Ich (Streben) abgeleitet. Nehmen wir die Natur als sinnliche Welt,

Digitized by Google

so steht sie unter der Bedingung der Empfindung und Wahrnehmung, unter der Bedingung des sinnlichen Ich; die Wissenschaftslehre hat aus dem theoretischen Ich die Nothwendigkeit der Empfindung und Wahrnehmung, sie hat aus der Freiheit und deren Einschränkung die Nothwendigkeit des körperlichen, leiblichen, sinnlichen Ich deducirt. Sie hat aus dem sittlichen Ich als eine elementare Bedingung desselben die Nothwendigkeit des Triebes bewiesen, der, unabhängig von aller Reflexion wie er ist, kein Freiheitsproduct, sondern nur Naturproduct sein könne, darum eine Natur als organisches System, als organisirendes Ganzes fordere. Nehmen wir endlich die Natur im Ganzen als das Reich bewußtloser Thätigkeit, so hat die Wissenschaftslehre auf das Klarste bewiesen, wie das Bewußtsein in sich selbst eine Grundthätigkeit voraussetze, in Reflexion auf welche es erst entsteht, die darum nothwendig bewußtlose Thätigkeit, bewußtloses Bilden sein müsse, dessen Producte als Objecte von außen erscheinen und dem bewußten Ich als wirksames (reales) Nicht-Ich, als Natur entgegentreten. Kein vorstellendes Ich ohne Raum und Zeit, kein strebendes Ich ohne widerstrebendes Nicht-Ich, ohne fremde Körper, kein freies Ich ohne eigene sinnliche Individualität, kein sittliches Ich ohne Naturtrieb, kein Naturtrieb ohne organisches Natursystem, ohne organisirende Natur; kein Bewußtsein überhaupt ohne bewußtlos producirende Einbildung, ohne Naturproduction *).

Es hieße daher von der Wissenschaftslehre in Wahrheit nichts wissen (außer etwa durch gedankenloses Hörensagen), wollte man

*) Vgl. Buch III dies. Bandes Cap. V. S. 534—537. Cap. VI. S. 556—566. (Buch IV. Cap. II. S. 831—834); Buch III. Cap. VIII. S. 600—607, Cap. XII. S. 700—703. Buch. IV. Cap. XI. S. 1040 flgd.

Digitized by Google

meinen, ihr Princip sei naturlos, sie habe den Zusammenhang zwischen Ich und Natur ganz außer Acht gelassen und den Naturbegriff gar nicht berührt. Sie hat die Natur im Ich begriffen und aus ihm die Nothwendigkeit derselben bewiesen. Wäre die Natur ein von dem Ich und allem Bewußtsein unabhängiges Ding an sich, so wäre Vorstellung und Intelligenz, Bewußtsein und Ich unmöglich. Das Bewußtsein ist und gilt in Rücksicht auf die Natur oder objective Welt als nothwendiges Prius. Unmöglich ist daher die Natur als Ding an sich. Nothwendig also muß sie gefaßt werden als Object und Product des Bewußtseins. Nun wirkt die Natur im Unterschiede vom Ich bewußtlos, sie wirkt nicht als Ich, sondern als Nicht=Ich. Soll daher die Natur möglich sein, so muß es im Ich bewußtlose Production geben, ein Nicht=Ich, welches nicht jenseits des Ich ist, sondern von der Sphäre desselben umfaßt wird, also einen Theil oder ein Quantum des Ich bildet, kein extensives Quantum, sondern ein intensives (Thätigkeitsquantum), eine Potenz (Grad) des Ich, mit einem Worte: ein Nicht=Ich, welches noch nicht Ich ist: ein werdendes Ich. Diese bewußtlose Thätigkeit hat die Wissenschaftslehre als productive Einbildung aus den Bedingungen des Ich, dieses Nicht=Ich hat sie aus der Quantitätsfähigkeit (Theilbarkeit) des Ich deducirt. „Licht und Finsterniß," sagt sie an der einschlägigen Stelle, „sind überhaupt nicht entgegengesetzt, sondern nur den Graden nach zu unterscheiden. Finsterniß ist bloß eine sehr geringe Quantität Licht. Gerade so verhält es sich zwischen dem Ich und dem Nicht=Ich *)."

Der Begriff der Natur als des werdenden Ich ist durch die Wissenschaftslehre nicht bloß gefordert, sondern ausdrücklich gesetzt. Die Erleuchtung der Naturerscheinungen aus diesem Be-

*) Vgl. oben Buch III. Cap. IV. S. 517 flgd.

Digitized by Google

griff ist die Aufgabe einer Naturphilosophie, deren Lösung die Wissenschaftslehre nicht selbst gegeben hat, aber als nächsten Fortschritt verlangt. Die Natur will so erklärt werden, daß aus ihr selbst die Möglichkeit ihrer Objectivität und Erkennbarkeit, die Möglichkeit einer Naturwissenschaft einleuchtet. Das fordert die kritische Philosophie; die Grundlage dieses Naturbegriffs giebt die Wissenschaftslehre; den ersten Versuch einer systematischen Lösung der darin enthaltenen Aufgabe macht Schelling. Wie es kam, daß Fichte diesen Fortschritt gänzlich verkannte, weil er die schelling'sche Lehre bloß als Naturphilosophie und diese lediglich als Dogmatismus ansah, ist eine Frage, auf die wir jetzt nicht eingehen können, weil ihre Beantwortung das System Schelling's voraussetzt.

Wer die Natur so erklärt, daß daraus die Unmöglichkeit erhellt, sie überhaupt zu erklären, zu erkennen, zu wissen; wer die Natur so faßt, daß diese Natur jede Art der Naturwissenschaft unmöglich macht, der hat den Beweis in der Hand, daß er sich im Principe geirrt hat. An diesem Punkte scheitert jeder Dualismus, jeder Materialismus. Von hier aus erleuchtet sich für jedes Auge, das sehen will, die Nothwendigkeit der Wissenschaftslehre und einer auf sie gegründeten Naturphilosophie.

Unmittelbar gewiß kann uns nur die eigene Thätigkeit und deren Product sein. Die außer uns befindliche Erscheinungswelt (Sinnenwelt, Natur) ist uns unmittelbar gewiß. Sie könnte es nicht sein, wenn sie nicht Ausdruck und Product der Thätigkeit wäre, die wir selbst sind, wenn nicht die Natur Ich, und das Ich Natur wäre. Sie muß jenes (unmittelbar gewiß) sein, da sie dieses ist. Der Realismus fußt auf dem Satz von der unmittelbaren Gewißheit des Daseins der Außenwelt; der Realismus sehe zu, welches System im Stande ist, diesen seinen

Digitized by Google

Satz zu rechtfertigen; er selbst mit seinen gewöhnlichen Begriffen gewiß nicht, ebensowenig der Dualismus, ebenso wenig der Materialismus; nur die kritische Philosophie und die Wissenschaftslehre vermag den Realismus in seinem Fundament zu beglaubigen. Nur sie ist in dieser Rücksicht wahrhaft realistisch. Wäre die Natur, wie der sogenannte Realismus will, ein vom Bewußtsein völlig unabhängiges Ding an sich, wie sollte ihr Dasein dem Bewußtsein unmittelbar einleuchten?

„Dieß," sagt Fichte in seiner Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahr 1801, „ist der wahre Geist des transscendentalen Idealismus. Alles Sein ist Wissen. Die Grundlage des Universums ist nicht Ungeist, Widergeist, dessen Verbindung mit dem Geiste sich nie begreifen ließe, sondern selbst Geist. Kein Tod, keine leblose Materie, sondern überall Leben, Geist, Intelligenz: ein Geisterreich, durchaus nichts anderes*)." Und in den Einleitungsvorlesungen vom Jahre 1813 heißt es von dem „gegebenen Sein", welches dem äußeren Sinn als Sein an sich erscheint; „es wird erblickt nicht in seinem Sein, sondern in seinem Werden und Entstehen aus einem Anderen, welches in ihm nur gebunden und gefesselt ist, in welcher Gebundenheit, die hier offenbar wird, eben das Sein besteht. Also in dieser Entstehung des Seins wird gesehen nicht das Sein, sondern das im Sein Gebundene, ohne Zweifel Freiheit, Leben, Geist. Der neue Sinn ist demnach der Sinn für den Geist; der Sinn, für den nur Geist ist und durchaus nichts Anderes, in dem auch das Andere, das gegebene Sein, annimmt die Form des Geistes und sich darein verwandelt, dem darum das Sein in seiner eige-

*) Darstellung der Wissenschaftslehre (1801). I Theil §. 17. S. W. I Abth. II Bd. S. 35.

Digitized by Google

nen Form in der That verschwunden ist*)." Daß die Natur bewußtloser oder gebundener Geist sei, — diese Grundanschauung, von der die spätere Naturphilosophie lebt, — ist nicht bloß eine Folgerung aus der Wissenschaftslehre, sondern deren ausdrückliche Erklärung, und zwar eine solche, in der alle Entwicklungsformen derselben übereinstimmen. Die Entwicklung dieses Naturbegriffs zu einem System der Naturphilosophie, welches die fichte'sche Wissenschaftslehre nicht giebt, ist daher eine nothwendige Fortbildung der letzteren.

Diesen Naturbegriff gesetzt, so leuchtet ein, wie das Ich in einer doppelten Bedeutung gelten muß, deren Nichtunterscheidung von jeher das gröbste Mißverständniß der Wissenschaftslehre ausmachte. Das Ich gilt einmal als das nothwendige Prius der Natur, als die Naturproduction selbst; es gilt dann als das nothwendige Naturresultat oder Naturproduct, wodurch der Satz, daß das Ich sich selbst setzt oder aus sich selbst resultirt, nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt wird: es resultirt aus der Natur als aus seiner eigenen, immanenten Voraussetzung. Fichte selbst erklärt in seiner Sittenlehre, das Ich als (reflexionsloser) Trieb sei Naturproduct, organisches Naturproduct, Gebilde der organisirenden Natur, leibliches sinnbegabtes Individuum, das als Object des Selbstbewußtseins das individuelle Ich ausmacht. So weit das Ich Individuum ist, gilt es als Naturproduct, nicht aber als Naturproducent, und es ist der Wissenschaftslehre nie eingefallen, das Gegentheil zu behaupten, welches absurd wäre. Auch wenn die Rechtslehre aus der Freiheit die Individualität ableitet, so gilt ihr die letztere als Organ und nothwendige Bedingung zur individuellen (persönlichen) Freiheit, keineswegs aber

*) Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813). Nachg. W. I Bd. S. 19.

Digitized by Google

als deren Product, als ob das Ich sich mit Reflexion und Willkür zum Individuum mache. Ohne Natur wäre das Individuum, ohne Freiheit das Ich unmöglich; das individuelle Ich muß daher aus beiden abgeleitet werden, d. h. es folgt aus der Freiheit mittelbar (durch die Natur) als Individuum und unmittelbar als Ich. Das Ich als Naturprincip ist demnach von dem Ich oder, genauer gesagt, von dem Individuum als Naturproduct genau zu unterscheiden. Als Naturprincip ist es (nicht das individuelle, sondern) das allgemeine oder absolute Ich, die absolute Freiheit, die Fichte auch Wissen oder Sehen (Licht, Lichtzustand) nennt, die sich abbildet als Natur, individuelles Ich, Gemeine der Ich, Rechtswelt, Vernunftreich und sich vollendet als religiöses Leben, indem es die Reflexionsform fallen läßt und damit die Trennung und Selbstheit überwindet. Vom Standpunkt des Individuums aus erscheint die Sinnenwelt als das Gegebene und Reale, die Natur als das wahrhaft Wirkliche; vom Standpunkt des absoluten Ich aus erscheint sie als Bild, als Freiheitsproduct, als Mittel zur Verwirklichung der Freiheit, als Schauplatz der sittlichen, auf den Endzweck gerichteten Thätigkeit. Aus dem Gesichtspunkte der Natur betrachtet, erscheint das Individuum als ein „organisches Naturproduct"; aus dem Gesichtspunkte des Endzweckes betrachtet, erscheint das individuelle Ich als „Product des Endzwecks", als Glied einer sittlichen Weltordnung, als Erscheinung einer bestimmten sittlichen Aufgabe. Auf diesem Standpunkt steht die Wissenschaftslehre. Aus dem Wissen begründet sie die Erscheinungswelt. Wie begründet sie das Wissen? Das ist die zweite Grundfrage.

2. Sein (Gott) und Wissen.

Begründung des Wissens aus dem Absoluten. (Die Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1801.)

Das Wissen selbst ist Bild, und alle seine anschauende und

Digitized by Google

reflectirende Thätigkeit erschöpft sich im Bilden und Abbilden; es ist als Freiheit Vorbild oder Endzweck, und alles sittliche Handeln erschöpft sich in dem Streben, den Endzweck zu verwirklichen. Das Bild ist nicht das Reale, aber es fordert ein Reales, worauf es unmittelbar sich bezieht, das es unmittelbar ausdrückt. Das Reale ist jenseits des Wissens, unabhängig von ihm, nicht Bild noch Bilden, nicht Werden noch Vielheit: es ist im Unterschiede von aller Erscheinung, von aller Mannigfaltigkeit und Veränderung, das absolute, eine, wandellose Sein, das Absolute als solches, Gott.

Ohne Realität kein Bild, ohne Sein kein Wissen. Zwischen beiden nichts Drittes. So ist das Wissen nicht bloß abhängig vom Sein, sondern unmittelbar von ihm abhängig, es ist seine Erscheinung (Bild), seine unmittelbare Folge. Das Wissen begründet die Welt aus sich und begreift sie als sein Abbild, es begründet sich aus dem Absoluten und begreift sich als dessen unmittelbare Erscheinung. Wie ist diese Begründung möglich? Indem es die Welt aus sich begründet, geht es nicht über sich hinaus. Indem es sich aus dem Absoluten begründet, geht es über sich hinaus. Wie ist das möglich? Wie kann das Wissen über sich hinausgehen und die Form der Anschauung und Reflexion durchbrechen?

a. Ursprung und Grenze des Wissens.

Diese Ableitung hat Fichte, so viel ich sehe, nirgends so bestimmt zu geben versucht, als in der Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahr 1801. Das Wissen ist nicht das reale Sein, denn es ist Bild; es ist nicht das Absolute, denn es ist Reflexion und beschreibt eine nothwendige Entwicklungsreihe, die als solche die Form der Mannigfaltigkeit und Veränderung an

Digitized by Google

sich trägt. Das Wissen entspringt, aber es entspringt aus sich, sonst wäre es nicht Freiheit. Nun ist das Wissen, was es ist, für sich; es muß daher auch in seinem Ursprunge für sich sein, oder, was dasselbe heißt, sein Ursprung muß ihm einleuchten. Das Wissen durchdringt und durchschaut sich selbst, also muß es auch seinen Ursprung durchschauen. Ursprung ist Grenze. Das Wissen durchschaut seine Grenze. Die Grenze des Wissens ist Nichtsein des Wissens, Nichtwissen. Nun ist alles im Wissen umfaßt und durch dasselbe gesetzt, alles objective Sein; das Nichtsein des Wissens ist einzig und allein das absolute Sein. Wenn daher das Wissen seinen Ursprung und seine Grenze durchschaut, so sieht es nothwendig sein eigenes Nichtsein, d. h. es sieht das absolute Sein und sich selbst als dessen unmittelbare Folge. „Es findet in sich und durch sich sein absolutes Ende und seine Begrenzung: — in sich und durch sich, sage ich; es bringt wissend zu seinem absoluten Ursprunge (aus dem Nichtwissen) vor und kommt so durch sich selbst (d. i. in Folge seiner absoluten Durchsichtigkeit und Selbsterkenntniß) an sein Ende. Dieß ist nun eben das große Geheimniß, das da keiner hat erblicken können, weil es zu offen daliegt, und wir allein in ihm alles erblicken: besteht das Wissen eben darin, daß es seinem Ursprunge zusieht, oder noch schärfer, heißt Wissen selbst Fürsichsein, Innerlichkeit des Ursprungs; so ist es eben klar, daß sein Ende und seine absolute Grenze auch innerhalb dieses Fürsich fallen muß. Nun besteht aber laut unserer Erörterungen und des klaren Augenscheins das Wissen eben in dieser Durchdringlichkeit, in dem absoluten Lichtcharakter, Subject-Object, Ich: mithin kann es seinen absoluten Ursprung nicht erblicken, ohne seine Grenze, sein Nichtsein zu erblicken. Was ist denn nun das absolute Sein? Der im Wissen ergriffene absolute Ursprung des-

Digitized by Google

selben und daher das Nichtsein des Wissens: Sein, absolutes Sein, weil das Wissen absolut ist. Nur der Anfang des Wissens ist reines Sein; wo das Wissen schon ist, ist sein Sein, und alles, was sonst noch etwa für Sein (objectives) gehalten werden könnte, ist dieses Sein und trägt seine Gesetze. Und so hätten wir uns von afteridealistischen Systemen zur Genüge getrennt. Das reine Wissen gedacht als Ursprung für sich und seinen Gegensatz als Nichtsein des Wissens, weil es sonst nicht entspringen könnte, ist reines Sein. (Oder sage man, wenn man es nur recht verstehen will, die absolute Schöpfung, als Erschaffung, nicht etwa als Erschaffenes, ist Standpunkt des absoluten Wissens; dieses erschafft eben sich selbst aus seiner reinen Möglichkeit, als das einzig ihm vorausgegebene, und diese eben ist das reine Sein)*)."

So kommt nach Fichte das Wissen zum Begriffe des absoluten Seins, und die Wissenschaftslehre (als Wissenslehre) dazu, ein solches Sein zu setzen. Sie begründet nicht das Wissen aus dem Sein, sondern das Sein aus dem Wissen; sie zeigt nicht das Sein als den Realgrund des Wissens, sondern das Wissen als den Erkenntnißgrund des Seins; sie begreift das Wissen in Rücksicht auf das objective Sein (Welt) als Realgrund, in Rücksicht auf das absolute Sein (Gott) als Erkenntnißgrund. So wird auch das absolut Reale von der Wissenschaftslehre aus dem Idealgrunde erkannt. Oder, wie sich Fichte ausdrückt: „sie leitet das Sein aus dem Wissen als dessen Negation ab, ist also eine ideale Ansicht desselben, und zwar die höchste ideale Ansicht**)."

*) Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1801. I Th. §. 26. S. W. I Abth. II Bd. S. 63.

**) Ebendaselbst I. §. 26. S. 64. Vgl. §. 27. S. 68. §. 29. S. 73.

Digitized by Google

b. Der Identitätspunkt von Sein und Wissen. (Fichte und Schelling.)

Ist nun das Wissen der Erkenntnißgrund des absoluten Seins, so muß es sich selbst betrachten als dessen Folge, und zwar, da dem absoluten Ursprunge des Wissens nichts anderes als das absolute Sein vorausgehen kann, als dessen unmittelbare Folge. Indem das Wissen seinen tiefsten Grund (Ursprung) durchschaut, erkennt es unmittelbar das absolute Sein. Das Erfassen des absoluten Seins ist Denken, das sich Erfassen des Wissens („das Fürsich des Entspringens") ist Anschauung. Hier sind daher Denken und Anschauen unmittelbar vereinigt. Indem das Wissen von dem absoluten (ihm entgegengesetzten) Sein ausgeht in seinem Entspringen, so sind in diesem Punkte absolutes Sein und Wissen, oder absolutes Sein und absolute Freiheit (Nothwendigkeit und Freiheit), das absolut Objective und das absolut Subjective untrennbar, unmittelbar vereinigt oder identisch. Sie sind nicht indifferent, denn sie sind entgegengesetzt; wohl aber sind sie identisch, denn das Wissen geht unmittelbar aus dem absoluten Sein hervor. Hier ist der absolute Standpunkt oder Focus, in dem das absolute Wissen anhebt, hier die unübersteigliche Grenze der Wissenschaftslehre: „nicht der Indifferenzpunkt, sondern der Identitätspunkt beider, die imperceptible, nicht weiter ergreifbare, erklärbare, subjectivirbare Einheit des absoluten Seins und Fürsichseins im Wissen, über welche selbst die Wissenschaftslehre nicht hinausgehen kann*)." Hier fallen Ideales und Reales, das Grundprincip des Idealismus (Wissen) und das Grundprincip des Realismus (Sein) schlechthin zusammen. Die Identität in diesem Sinn bildet den tiefsten Grundbegriff der Wissenschaftslehre. Sie widerstreitet als Wissenschaftslehre der schelling'schen Naturphilosophie (ob mit Recht oder Unrecht, bleibe

*) Ebendaselbst. I Th. §. 29. S. 74 u. 75.

Digitized by Google

hier dahingestellt); sie widerstreitet als Identitätslehre in dem eben beschriebenen Charakter dem Begriff der absoluten Indifferenz, worauf Schelling sein System gründet. „Das Fürsichsein des absoluten Ursprungs ist absolute Anschauung, Lichtquelle oder absolut Subjectives; das daran sich nothwendig anschließende Nichtsein des Wissens und absolute Sein ist absolutes Denken, Quelle des Seins im Lichte, also da es im Wissen doch ist, das absolut Objective." „Wären Subjectives und Objectives ursprünglich indifferent, wie in aller Welt sollten sie je different werden? Ob denn die Absolutheit sich selbst vernichtet, um zur Relation zu werden? Dann müßte sie ja eben absolutes Nichts werden, so daß vielmehr dieses System, statt absolutes Identitätssystem, absolutes Nullitätssystem heißen sollte*)."

c. Der Uebergang vom Sein zum Wissen. (Fichte und Spinoza.)

Man weiß, daß sich die schelling'sche Identitäts- oder Indifferenzlehre mit dem Systeme Spinoza's verglichen hat. Auch Fichte vergleicht die Wissenschaftslehre in der Darstellung vom Jahre 1801 mit der Lehre Spinoza's und erhellt in dieser Auseinandersetzung sehr deutlich den entscheidenden Punkt sowohl der Uebereinstimmung als des Gegensatzes. Man hat namentlich den Charakter des Gegensatzes, der mit dem unveränderten Geiste der Wissenschaftslehre zusammenfällt, zu wenig beachtet und darum die Verwandtschaft beider Systeme für größer und die sogenannte „spätere Lehre" Fichte's für spinozistischer gehalten, als sie ist.

Das absolute Sein gilt der Wissenschaftslehre als Grund und Träger des Wissens; demnach verhält sich das Wissen zum Sein, wie das Accidens zur Substanz. Dieses Verhältniß gilt auch bei Spinoza. Hier ist der Berührungspunkt. Dagegen

*) Ebendaselbst. I Th. §. 27. S. 65 u. 66.

Digitized by Google

hat Spinoza etwas gänzlich übersehen und nicht zu erklären vermocht: den Uebergang von der Substanz zum Accidens. „Er fragt nach einem solchen Uebergange nicht, daher ist im Grunde keiner: Substanz und Accidens kommen in Wahrheit nicht auseinander; seine Substanz ist keine, sein Accidens ist keines, sondern er nennt dasselbe nur bald so, bald so und spielt aus der Tasche." Die Wissenschaftslehre erleuchtet diesen Uebergang. Hier ist der absolute Gegensatz beider Systeme. Den Uebergang macht das Wissen, genauer gesagt „die Grundform des Wissens, in der die Nothwendigkeit einer Spaltung und Unendlichkeit für das Bewußtsein liegt." Diese Grundform ist die Reflexion. Die Reflexion ist eine That der Freiheit, der formalen Freiheit. Diese ist es, welche den Uebergang vollzieht, das Wissen trennt und absondert von dem absoluten Sein. Das ewig Eine liegt schlechthin allem Wissen zu Grunde: in dieser Rücksicht ist die Wissenschaftslehre „Unitismus (ἓν καὶ πᾶν)." Das wirkliche (factische) Wissen ist durch Reflexion gesetzt und in ihr befangen, es kann als solches das absolut Eine niemals erreichen; das absolute Sein ist das Jenseits alles wirklichen Wissens: in dieser Rücksicht ist die Wissenschaftslehre „Dualismus"*).

d. Die Zufälligkeit des Ursprungs.

Einmal das Wissen gesetzt, entwickelt sich die Reihe der Reflexionsformen und die Welt der Erscheinungen nach nothwendigen Gesetzen, die nicht anders sein können. Aber daß überhaupt das Wissen zum Dasein kommt, geschieht durch einen Act absoluter Freiheit, der als solcher auch nicht sein könnte. Was aus bloßer Freiheit geschieht, kann ebenso gut auch nicht geschehen und ist daher seinem Ursprunge nach zufällig. Was von dem Ursprunge des Wissens gilt, gilt nothwendig auch von allen da-

*) Ebendaselbst. II Th. §. 32. S. 86—89.

Digitized by Google

durch bedingten Formen und Erscheinungen. So ist die Welt zwar nothwendig als Erscheinung und Gebilde des Wissens, aber, wie dieses selbst, zufällig im Ursprunge ihres Daseins. Das Zufällige ist in sich nichtig und bestandlos. Wer der Welt und dem Wissen auf den Grund sieht und diesen durchschaut, erkennt die Zufälligkeit ihres Ursprungs und darin die Nichtigkeit ihres Daseins. Daher jener fichte'sche Ausspruch, der auf den ersten Blick so pessimistisch erscheint, daß Schopenhauer damit übereinstimmen könnte: „wenn man von einer besten Welt und den Spuren der Güte Gottes in dieser Welt redet, so ist die Antwort: die Welt ist die allerschlimmste, die da sein kann, sofern sie an sich selbst völlig nichtig ist." Indessen überhöre man nicht, was unmittelbar folgt und jenem Satze den pessimistischen Charakter nimmt: „doch liegt in ihr eben darum die einzig mögliche Güte Gottes verbreitet, daß von ihr und allen Bedingungen derselben aus die Intelligenz sich zum Entschlusse erheben kann, sie besser zu machen*)."

Weil die Welt in sich nichtig ist, darum liegt in ihr die Möglichkeit, von ihr loszukommen. Weil sie von einer Bedingung abhängt, die durch Freiheit gesetzt ist, darum kann die Freiheit den Standpunkt des Wissens oder der Weltvorstellung ändern und vermöge der Reflexion von Stufe zu Stufe erhöhen. Weil sie mit keiner gegebenen Form des Bewußtseins zusammenfällt, denn jede ist durch sie bedingt, darum kann die Freiheit sich über jede erheben, von allem gegebenen Inhalt abstrahiren und zuletzt, indem sie die ganze Reflexion und das Wissen bis in seinen Ursprung durchschaut, die Zufälligkeit dieses ihres eigenen Products einsehen. Die Abstraction von allen Objecten der Anschauung läßt dem Wissen nichts übrig als die leere Denkform,

*) Ebendaselbst. II Th. §. 47. §. 48. S. 157.

Digitized by Google

das formale Denken mit seinen Gesetzen: in ihm besteht die Logik und alle sogenannte Philosophie, die über diese Reflexionsform des endlichen Verstandes nicht hinauskommt und unfähig ist, je das Unbedingte zu erreichen. Die Erhebung über den endlichen Verstand giebt dem Wissen die Einsicht in alles Wissen, in den Ursprung desselben, in die Zufälligkeit dieses Ursprungs: das ist die Erhebung, die das Wissen zur Wissenschaftslehre macht, die Anschauung, in welcher die letztere ruht, und die selbst vordringt bis zu der absoluten Grenze des Wissens. „In der Erhebung über alles Wissen, im reinen Denken des absoluten Seins und der Zufälligkeit des Wissens ihm gegenüber ist der Augpunkt der Wissenschaftslehre *)."

3. Das theosophische Problem.

Jetzt können wir urtheilen, wie sich die fichte'sche Philosophie zu ihrem zweiten Hauptprobleme verhält: zu der Frage nach der Begründung oder Genesis des Wissens aus dem Absoluten. Sie hat gezeigt, wie dem Wissen mit der Einsicht in seinen eigenen Ursprung der Begriff des absoluten Seins nothwendig aufgeht, wie es im Lichte des absoluten Seins die Zufälligkeit seines eigenen Ursprungs und Daseins erkennt und damit zugleich die Nichtigkeit der Welt. Der Uebergang vom Wissen zum Sein ist erhellt: so weit reicht das Licht der Wissenschaftslehre, es ist der letzte Punkt, den sie erleuchtet. Der Uebergang vom Sein zum Wissen bleibt dunkel. Wir sehen das Wissen vor uns als Erkenntnißgrund des Absoluten, aber nicht das Absolute als Realgrund des Wissens. Die Begründung des Wissens aus dem Absoluten, also auch die mittelbare Begründung der Welt aus Gott ist demnach eine nicht gelöste Frage.

*) Ebendaselbst. II Th. §. 48. S. 157—163.

Digitized by Google

Die Wissenschaftslehre läßt jenen Uebergang vom Sein zum Wissen (von Gott zur Welt) in einem charakteristischen Zwielicht. In demselben Augenblick, wo die eine Seite erhellt wird, verdunkelt sich allemal die andere. Was die eine Hand giebt, wird in demselben Augenblick von der anderen genommen. Jetzt heißt es, das Wissen sei die „unmittelbare Folge" des Absoluten, und zugleich wird erklärt, das Absolute sei nicht der hervorbringende Grund des Wissens; jetzt gilt das absolute Sein als der Grund des Wissens, und zugleich gilt das letztere als ein Entspringen aus sich, sein Ursprung als ein Act der Freiheit, seine Entstehung daher als zufällig. Diese Wiedersprüche kehren wieder und variiren in verschiedenen Formen.

Diese Widersprüche sind nicht von ungefähr, sondern ein charakteristischer (keineswegs incorrecter) Ausdruck des Systems; sie fallen diesem zur Last, nicht etwa dem Denken oder der Ausdrucksweise des Philosophen als ein Fehler, den er hätte vermeiden können. Versetzen wir uns zur Beurtheilung der Sache ganz in den Standpunkt der Wissenschaftslehre. Kein Object ohne Bewußtsein, kein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein (Ich), kein Selbstbewußtsein ohne absolute Einheit von Subject und Object, ohne absolute (von keiner Reflexion zersetzte) Identität beider. Die Wissenschaftslehre fordert diese Identität als Grund und Princip alles Wissens. Ist aber die Identität Urgrund und Bedingung aller Reflexion, so ist sie von dieser unabhängig, also selbst nicht Reflexion, nicht Wissen, nicht Bild, sondern Realität, absolut Reales, absolutes Sein. Ohne diesen Begriff kann die Wissenschaftslehre ihr Princip (das Ich) nicht ausdenken und vollenden. Es ist darum nothwendig, daß sie das absolute Sein (Gott) als Urgrund alles Wissens behauptet, daß sie dieses als die **unmittelbare** Folge des ersten betrachtet, daß sie in dem

Ursprunge des Wissens den Identitätspunkt beider erblickt. Aber sie darf als Wissenschaftslehre nicht über das Wissen hinausgehen, sie erfaßt nicht das absolute Sein als solches, sondern den Begriff desselben, der jenseits aller Anschauung nur dem „reinen Denken" einleuchtet; das absolute Sein selbst, das Reale als solches bleibt, unabhängig von diesem Begriff, jenseits alles Wissens. Damit löst sich die unmittelbare Einheit des Seins und Wissens wieder auf, der „Identitätspunkt" beider verschwindet, das Reale und Ideale klafft auseinander, der Uebergang von dem einen zum andern erscheint unmöglich, und die Wissenschaftslehre selbst bekennt an dieser Stelle offen ihren dualistischen Charakter. Sie sei „Unitismus in idealer Hinsicht, Dualismus in realer" *). Kein Wissen ohne Selbstbewußtsein, ohne Freiheit. Der erste Satz, mit dem die Wissenschaftslehre anfing, behält seine Geltung: „das Ich setzt sich selbst, es ist durch nichts anderes gesetzt." Es ist in seinem Ursprunge eine That der Freiheit, es ist als solche auch nichtseinkönnend, d. h. zufällig; erst dadurch wird es dem absoluten Sein gegenüber wirklich accidentell, und dieses dem Wissen gegenüber substantiell; erst in diesem Lichte erhellt der Uebergang von der Substanz zum Accidens, den Spinoza niemals erklärt hat noch erklären konnte.

So finden wir auf dem tiefsten Grunde der Wissenschaftslehre einen unmittelbaren Zusammenstoß widerstreitender Vorstellungsweisen. In der letzten Begründung des Wissens erklärt sich die Wissenschaftslehre pantheistisch („unitistisch"), dualistisch, indeterministisch, und sie kann keinen dieser Züge entbehren, ohne mit einer ihrer Grundbedingungen in Widerspruch zu gerathen. Hebe den Begriff des absoluten Seins auf als des All-Einen, das allem Wissen schlechthin zu Grunde liegt: so ist das Wissen unmög-

*) Ebendaselbst. II Th. §. 32. S. 89.

Digitized by Google

lich. Hebe den Gegensatz von Sein und Wissen (Realität und Bild) auf, das Sein jenseits des Wissens: so ist das *Sein* als solches unmöglich. Hebe in Rücksicht des wirklichen Wissens die Zufälligkeit seines Ursprungs auf: so ist die *Freiheit* unmöglich. Die Bejahung des absoluten Seins als des All-Einen (ἓν καὶ πᾶν) macht die Wissenschaftslehre pantheistisch oder, wie Fichte sich ausdrückt, „unitistisch". Die Bejahung des realen Seins jenseits des Wissens (oder im Gegensatz zu diesem als dem Idealen) macht die Wissenschaftslehre dualistisch; die Bejahung der Freiheit, die das Wissen aus sich entspringen läßt und zum Dasein bringt, macht die Wissenschaftslehre indeterministisch.

In diesem Zusammenstoß widerstreitender Erklärungsweisen findet die Lösung des letzten Problems der Wissenschaftslehre keinen Ausweg. Die Frage nach der Begründung des Wissens aus dem Absoluten ist nicht bloß ungelöst, sie *bleibt* es auch. Sie erscheint unter dem Standpunkt der fichte'schen Wissenschaftslehre als unlösbar, als deren *Grenzproblem*, wie die kantische Philosophie solche Grenzprobleme gefunden hatte. Fichte entdeckt den Uebergang vom Wissen zum Sein, aber nicht mehr den Rückweg vom Sein zum Wissen. Hier ist statt des Uebergangs die Kluft, der Hiatus. Innerhalb des Wissens ist für die Wissenschaftslehre alles begreiflich; aber das Dasein oder die Entstehung des Wissens selbst ist nach ihrer eigenen Erklärung *zufällig*, womit die Möglichkeit der rationalen Lösung ihr Ende erreicht hat. (In diesem Punkte ließe sich die sogenannte spätere Lehre Fichte's weit eher mit der sogenannten späteren Lehre Schelling's vergleichen, als mit der gleichzeitigen, denn sie berührt in gewisser Rücksicht die Theorie, welche die Nothwendigkeit von der Freiheit, das „Nichtnichtseinkönnen" von

Digitized by Google

dem „Auchandersseinkönnen", die rationale Philosophie von der irrationalen, die negative von der positiven zu scheiden bemüht ist.)

Soll das Problem gelöst und das Wissen wirklich aus dem Absoluten begründet werden, so muß dieses gefaßt werden als der erzeugende Grund des Wissens. Die Grenze, welche die fichte'sche Wissenschaftslehre nicht überschreiten konnte, wird überschritten. Aus dem Grenzproblem wird jetzt das Grundproblem der Philosophie, die zur Lösung dieser Aufgabe eindringen muß in das Wesen und die Tiefe des Absoluten und hier ihren Standpunkt nehmen. Die Frage nach dem Absoluten als dem Realgrunde des Wissens ist nur theosophisch zu lösen. Ich sage „theosophisch", um weder „mystisch" noch „theologisch" zu sagen. Das Erkenntnißproblem, die kritische Grundfrage der Philosophie, sieht sich nach Vollendung der Wissenschaftslehre unmittelbar mit dem Gottesbegriffe verknüpft; jetzt wird der Gottesbegriff in Verbindung mit dem Wissen eine nothwendig zu lösende Aufgabe der Philosophie. Dieses Problem nenne ich (nicht theologisch, sondern) theosophisch. Das theosophische Problem rückt in den Vordergrund der Philosophie, es wird das letzte Ziel der schelling'schen Lehre, das Element der baader'schen; die Philosophie will „Wissenschaft des Absoluten" werden, in dieser Absicht begegnen einander Krause und Hegel.

So gewinnen wir aus dem Gesichtspunkte der Wissenschaftslehre und der Einsicht in ihre Probleme einen Blick auf die Fortentwicklung der Philosophie und die nothwendige Ausbildung naturphilosophischer und theosophischer Systeme; wir können von Fichte Richtungslinien ziehen nach Schelling, Baader und Hegel. Wie verschieden diese Standpunkte unter sich sein mögen, sie liegen sämmtlich in der metaphysischen Richtung, sie setzen das Real-

Digitized by Google

princip in das Absolute, sie kommen schließlich auch darin überein, daß sie das Absolute als Proceß fassen.

Alle diese Standpunkte, die Wissenschaftslehre eingeschlossen, haben ihre contradictorischen Gegentheile, die ebenfalls Standpunkte und Träger philosophischer Systeme werden und sich ebenfalls von hier aus erleuchten.

Das absolute Sein ist kein Gegenstand der Erkenntniß, denn alle menschliche Erkenntniß gründet sich auf unsere Selbsterkenntniß, auf Selbstbeobachtung oder innere Erfahrung, die empirischer Natur ist; die wissenschaftliche Selbstbeobachtung ist Psychologie, diese daher die philosophische Grundwissenschaft: der Standpunkt, den Fries als „neue Vernunftkritik" der ganzen übrigen nachkantischen Philosophie entgegensetzt.

Das absolute Sein ist Realprincip und als solches Gegenstand metaphysischer Erkenntniß, aber es ist nicht Proceß, sonst wäre es Widerspruch und als solcher undenkbar. Es ist absolut widerspruchslos und einfach, die „absolute Position", unabhängig von allem Denken. Der Begriff des Realen oder Seienden ist kein theosophisches, sondern ein rein metaphysisches (ontologisches) Problem, nur lösbar, indem das Denken bearbeitet und von den Widersprüchen befreit wird, die es von Natur unfähig machen, das wahrhaft Seiende zu erkennen. Das Denken in widerspruchsvollen Begriffen ist incorrect, und alle Identitätssysteme gründen sich auf ein widerspruchsvolles und darum incorrectes Princip. Das ist der Standpunkt Herbart's, der mit Fichte das widerspruchslose Sein als das Reale bejaht und das in der Reflexionsform befangene Ich für widerspruchsvoll und darum unmöglich erklärt, für einen incorrecten, durch die Metaphysik zu berichtigenden Begriff. Der Standpunkt Herbart's ist durch die Wissenschaftslehre positiv motivirt, wie der von Fries negativ.

Digitized by Google

Das Realprincip, welches als das All=Eine sämmtlichen Erscheinungen zu Grunde liegt und den eigentlichen Gegenstand des metaphysischen Grundproblems ausmacht, ist nicht das Absolute, denn das Absolute ist nicht real, sondern ein Abstractum, um so leerer, je allgemeiner, um so allgemeiner, je abstracter es ist. Das wahrhaft Wirksame oder Reale ist das Individualprincip, der Wille zum Dasein, zum Leben: der Einzelwille, der sein Dasein macht, die Daseinsform allmälig steigert bis zum Leben, dieses zum Erkennen, dieses zu allgemeinen Begriffen, zur praktischen Vernunft im Sinne der Lebens= und Weltklugheit, zuletzt auf der höchsten Stufe sich selbst bis in sein innerstes Wesen durchschaut, die Selbstsucht als Träger und Kern der Erscheinungswelt erkennt, in dieser Selbsterkenntniß die Nichtigkeit der Welt und die eigene Nichtigkeit einsieht und nun in der Selbstverneinung, welche Welt und Begierden fallen läßt, die höchste Lebens= und Weltweisheit erreicht. Es ist der Standpunkt Schopenhauer's, der sich selbst aus der kantischen Lehre unmittelbar ableitet, allen übrigen nachkantischen Richtungen entgegensetzt, vor allem den theosophischen Systemen widerstreitet.

Nachdem wir die Wissenschaftslehre in allen ihren Entwicklungsformen durchwandert und von ihrer letzten Höhe aus das Ganze überschaut haben, erkennen wir in einem freien Umblick die Gegend und Hauptzüge der nachkantischen Philosophie wieder, die wir das erstemal, gleich im Anfange dieses Werks, von dem kantischen Standpunkt und dann, am Schlusse des ersten Buchs, von Jacobi's antikantischem Standpunkt aus gesehen hatten. In Fichte vollendet sich in folgerichtigem Fortschritt der erste geschichtliche Entwicklungsabschnitt der kritischen Philosophie. Hier entscheiden sich die künftigen Probleme. Aus der kantisch=fichte'schen Lehre folgt unmittelbar die schelling=hegel'sche.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google